Zeitschrift
für die gesammte
katholische Theologie.

Herausgegeben

von der

theologischen Facultät

zu Wien.

Verantwortliche Redaction:

Dr. J. Scheiner
Mitglied des Professoren-Collegiums.

Dr. J. M. Häusle
Mitglied des Doctoren-Collegiums.

Dritter Band.

Wien, 1852.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.




Biblioteka Jagiellońska
1001966981

Inhalt des dritten Bandes.

Seite

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

Facultätsarchiv.

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

1.

Beiträge zur Dogmengeschichte.

I.

Einleitende Grundsätze.

§. 1. Begriff der Dogmengeschichte.

Nur das Leben hat eine Geschichte, denn Geschichte ist nichts als Verlauf eines Lebens. Leben aber gibt es blos im Reiche der organischen Wesen. Alles, was demnach organische Natur an sich trägt, ist Subject der Historie. Ein solches ist vorzugsweise die *Kirche*. Kraft ihres durch und durch organischen Wesens an die Gesetze des Wachsthums, der Entwickelung und Stätigkeit gebunden [1]), nehmen alle Momente ihres innern Lebens ihren nothwendigen geschichtlichen Verlauf. Ein Hauptmoment im Leben der Kirche ist ihre Glaubenslehre. Wie jedes besondere Lebensmoment, so hat auch die Glaubenslehre der Kirche ihre Geschichte. Und *die treue und lebendige Darstellung der Entwickelung, welche die Glaubenslehre der Kirche im Laufe der Zeit erfahren hat*, nennt man *Dogmengeschichte*, welche, je nachdem sie sich die kirchliche Glaubenslehre in ihrer Totalität oder nur einzelne Sätze derselben

[1]) Siehe meine „Geschichte der Kirche.“ I. Bd. Wien 1846. §. 2. S. 5 ff.

zum Vorwurfe nimmt, allgemeine oder specielle Dogmenhistorie ist [1]).

Diesem Zweige der historisch-kirchlichen Disciplinen vindiciren wir aber das Prädicat einer ausschließlich katholischen Wissenschaft in dem Sinne, daß von einer wahren Dogmengeschichte nur in der katholischen Kirche die Rede sein könne, weil eben nur in dieser organisches Leben waltet und nur in ihr Glaube und Lehre ihre organische Entwickelung finden. Wie wir deßhalb auf außerkirchlich-religiösem Boden das Vorhandensein eines wahrhaft organischen Lebens anzuerkennen nicht vermögen, so gibt es auch auf diesem Boden keine organische Glaubens- und Lehrentwickelung, welche Gegenstand einer Dogmengeschichte sein könnte.

§. 2. Der Episcopat, Träger der kirchlichen Lehrentwickelung.

Das innere Leben der Kirche fand sich als organisches Leben vom Anfange an die Thätigkeit der Hauptorgane des Leibes Christi gebunden. Als solche waren vom Herrn die Apostel gesetzt worden, welche in den Bischöfen der Kirche fortleben. Dem im Episcopate sich fortsetzenden Apostolate war demnach auch die Aufgabe geworden, unter dem Beistande des heiligen Geistes den göttlichen Charakter und ursprünglichen Bestand der kirchlichen Glaubenslehre eben so sehr in ihrer Integrität zu bewahren, als die naturgemäße Entwickelung derselben zu fördern und zu leiten.

---

[1]) Diese Eintheilung der Dogmengeschichte ist und kann allein im Umfange des Gegenstandes begründet sein. Wenn daher z. B. Dr. Baumgarten-Crusius in seinem Lehrbuche der christlichen Dogmengeschichte. (Jena 1831.) S. 49 schreibt: „Die allgemeine Dogmengeschichte stellt zuerst das Innere der Entstehung, Verschiedenheit und Veränderung der Dogmen in der christlichen Kirche dar, d. i. die Ursachen und Gründe, die Principien, welche bei jener, und in Hinsicht auf Geist, Stoff und Form des Denkens gewirkt haben;" so ist, abgesehen von dem ganz falschen und verwerflichen Begriffe, der hier von der Dogmengeschichte aufgestellt wird, dagegen zu erinnern, daß die Principien, welche hier in den Kreis der Dogmengeschichte gezogen werden, nicht in dieselbe, sondern in die Einleitung zu ihr gehören; denn nothwendig muß sich jede gute Eintheilung einer Wissenschaft aus ihrem Begriffe selbst ergeben.

In Schrift und Tradition floß der Kirche vom Anfange der Quell der geoffenbarten Wahrheit. Dieser Quell der Offenbarungslehre wuchs im Laufe der Zeit zu einem Flusse an, und der apostolisch-bischöfliche Lehrkörper verhütete unter dem Beistande des heiligen Geistes, daß die wilden Gewässer der Menschenmeinung sich nicht in den Fluß ergossen. Bei der immer höher steigenden Entwickelung des Glaubens und der Lehre hatte der jeweilige Episcopat blos seine Sorgfalt auf das in der nächsten Vergangenheit eingetretene Entfaltungsmoment zu richten und seinen dogmatischen Einklang mit demselben zu bewahren. Stimmte darum die Häresie einen mehr oder weniger grellen Mißton an, so brachte der bischöfliche Lehrkörper dieselbe dadurch zum Schweigen, daß er den Mißklang derselben mit der kirchlichen Vergangenheit nachwies, indem er die Stimmen und Aussprüche der orthodoxen Väter und Lehrer vorbrachte und dieselben den Meinungen der Häretiker entgegenhielt.

Indem man auf die Väter und Lehrer der Kirche, diese unverwerflichen Zeugen für die bis zu ihrer Zeit eingetretene Lehrentwickelung zunächst zurückging, unterließ man nicht, diesen in Glauben und Lehre stattgefundenen Fortschritt als einen stätigen dadurch aufzuzeigen, daß man seine Uebereinstimmung mit den Grundzügen der Lehre aufwies, wie selbe in dem Buchstaben der heiligen Schrift verzeichnet waren. Wollte Jemand das Wachsthum und die Entwickelung der geoffenbarten Wahrheit verkennen, die Lehrautorität der Väter hintansetzen und seinen Glauben allein auf das einfache noch unentwickelte Schriftwort fixiren, so ward das Beginnen desselben als heterodox und unkirchlich zurückgewiesen, und Falls er mit Verachtung des bischöflichen Lehrkörpers seiner Zeit an seinem Irrthume festhielt, traf ihn als Häretiker das Anathem des Episcopates.

Diese dogmatischen Fundamentalgrundsätze waren durch die ganze alte Kirche hin so allgemein anerkannt, daß auch alle Häretiker sie für ihre Irrthümer geltend zu machen suchten, indem sie sich auf heilige Väter als Gewährsmänner ihrer Meinungen beriefen.

„Auf daß es nicht scheine wir brächten dies mehr aus eigener Ansicht, denn aus kirchlicher Autorität vor,“ so schrieb um das Jahr 434 der gelehrte Presbyter und Mönch von Lerins Vincentius († 450)

in seinem gewaltigen Büchlein wider die Ketzereien [1]), „so haben wir als Beleg das h Concil angeführt, das vor nahe drei Jahren zu Ephesus in Asien gefeiert wurde. Als es sich dort um Feststellung der Glaubensbestimmungen handelte, erschien allen Bischöfen, die dort bei 200 an der Zahl zusammengekommen waren, das als am meisten katholisch (catholicissimum), als das Verlässigste und Beste, daß die Aussprüche der heiligen Väter vorgelegt werden, von denen es feststand, daß sie Alle katholische Bischöfe gewesen und verblieben seien, damit aus ihrer übereinstimmenden Erklärung ordentlich und feierlich das heilige Ansehen (religio) des alten Glaubenssatzes bekräftigt und die Blasphemie der profanen Neuerung verdammt würde. Und nachdem dieses geschehen, ward gerechter und verdienter Weise der unfromme Nestorius als im Widerspruche mit der Vergangenheit befangen erklärt, der gottselige Cyrillus aber als im Einklange mit derselben stehend. Und damit zur Beglaubigung der Sache Nichts fehle, haben wir Namen und Zahl jener Väter angegeben, nach deren übereinstimmendem und einmüthigem Ausspruche dort die Stellen der heiligen Schrift (legis sacrae proloquia) ausgelegt und dem göttlichen Dogma die bestimmte Fassung gegeben wurde (divini dogmatis regula constabilita est). Es waren aber die Männer, deren Schriften in jenem Concil entweder als Richter oder als Zeugen vorgelesen wurden: der heilige Petrus, Athanasius und Theophilus von Alexandrien; die heiligen Gregor von Nazianz, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa; die heiligen Päpste Felix und Julius, so wie die heiligen Cyprian von Carthago und Ambrosius von Mailand. Diese alle wurden zu Ephesus als Lehrer, Räthe, Zeugen und Richter vorgeführt und die heilige Synode, die Lehre derselben bekennend, ihrem Rathe folgend, ihrem Zeugnisse glaubend und

---

[1]) Commonitorium adversus haereses. Vincentius selbst hatte sein Büchlein überschrieben: Tractatus Peregrini pro catholicae fidei antiquitate et universitate adversus profanas omnium haereticorum novitates. Das Commonitorium gab Steph. Baluze mit Noten zuerst heraus Cantabrigii 1687. 8. Ich citire nach der Ausgabe Augustae Vindelicorum 1843. 12.

ihrem Urtheile sich unterwerfend, that ihren Ausspruch über die Bestimmungen des Glaubens . . . Dagegen haben wir die lästerliche Anmaßung des Nestorius getadelt, weil er sich brüstete, er verstehe zuerst und allein die heilige Schrift, und alle Die seien Ignoranten, welche vor ihm das Lehramt verwaltet und das Wort Gottes ausgelegt haben, und weil er endlich gar behauptete, auch jetzt irre die ganze Kirche und habe immer geirrt, weil sie nach seiner Meinung unwissenden und im Irrthume befangenen Lehrern gefolgt sei und folge [1]."

§. 3. Die Symbola der Kirche als Ausdruck der stätigen Lehrentwickelung.

Gegenüber dem unkirchlichen Gebaren mit Schrift und Tradition, dessen die Häresie sich unterfing, war der bischöfliche Lehrkörper stets durchdrungen von dem Bewußtsein des lebendigen Zusammenhanges Beider, so wie der lebenskräftigen durch stätigen Fortschritt sich kundgebenden Natur der Kirchenlehre. Während die Häresie die naturgemäße Entwickelung des kirchlichen Dogmas aufhalten und unterbrechen, oder fremde Elemente der in Fluß gesetzten Glaubens- und Lehrsubstanz beimischen wollte, wahrte der vom heiligen Geiste geleitete Episcopat eben so sehr die in der Darlegung ihres innern Gehaltes begriffene Kirchenlehre, als er sie schützte vor jeder Trübung der göttlichen Wahrheit durch irdischen Beischlag. Die deutlich zu Tage getretenen Entwickelungsmomente des kirchlichen Dogmas faßte der jeweilige bischöfliche Lehrkörper in Wort und Schrift, und das ursprüngliche kirchliche Symbolum [2]) als göttlich gegebene Grundlage der Lehrentwickelung heilig haltend, fügte er demselben, wie dort zu Nicäa und Constantinopel [3]), die gegebenen Glaubens- und Lehrbestimmungen als natürliche Entwickelungsmomente ein, also daß die spätern kirchlichen Symbola sich nur als das ursprüngliche apostolische erwiesen, aus dessen Stamme im Laufe der Zeit einzelne Aeste und Zweige hervorgebrochen waren, als die zur Entfaltung gekommenen Momente dieses und jenes Glaubensartikels.

---

[1]) Commonitor. cap. penultim. ed. cit. pag. 100 ss.

[2]) Ueber das apostolische Symbolum s. meine »Geschichte der Kirche.« I. §. 50 S. 123 f.

[3]) Ebendaselbst II, §. 223 S. 199. §. 296 S. 384 f.

Ueber diese unter der Hut der lehrenden Kirche vor sich gegangene Glaubensentwickelung sprach Vincentius in seiner gründlichen und treffenden Weise also: „O Timotheus, sagt der Apostel, bewahre die Hinterlage des Glaubens! Wer ist heutzutage Timotheus, wenn nicht die ganze Kirche oder insonderheit der gesammte Körper der Bischöfe? Hüte die Hinterlage, sagte er, das ist, den Schatz des katholischen Glaubens erhalte unverletzt und unversehrt. Gold hast du erhalten, Gold gib wieder. Hat dich das göttliche Amt an Geist, Gewandtheit und Lehrgabe tüchtig gemacht, dann schleife die kostbaren Edelsteine des göttlichen Dogmas, füge sie sorgfältig an einander und verziere sie kunstfertig und gieße über dieselben Glanz, Geschmack und Schönheit. Durch deine Darstellung komme man zum klaren Verständnisse dessen, was man früher als minder klar glaubte. Die Nachwelt wünsche sich Glück, daß sie mit Deiner Hilfe begreift, was die Vorzeit unbegriffen ehrte. Dasselbe jedoch, was du gelernt hast, lehre; so daß du, ob du auch auf neue Weise sprichst, nicht Neues vorträgst [1])." — „Da spricht vielleicht Jemand: soll denn also in der Kirche kein Fortschritt des Glaubens Statt haben? Wohl greife ein solcher Platz und zwar ein gewaltiger; so jedoch aber, daß es in Wahrheit ein Fortschritt des Glaubens sei, nicht Veränderung. Mit der Stufenfolge der Zeitalter wachse also und schreite viel und stark vorwärts die Einsicht, das Wissen und die Weisheit der Einzelnen sowohl als der Gesammtheit, des Einen wie der ganzen Kirche; aber blos in demselben Gegenstande, nemlich in demselben Dogma, in demselben Sinne, in demselben Glaubenssatze [2])" . . . „Denn es ist billig und recht, daß die alten Lehrsätze der himmlischen Philosophie im Laufe der Zeit sorgfältig behandelt, gefeilt, geglättet werden; aber es ist nicht erlaubt sie zu verkehren, es ist unrecht sie zu beschneiden und zu verstümmeln. Wohl sollen sie Deutlichkeit, Licht, Bestimmtheit gewinnen, aber nothwendig müssen sie ihre volle ungeschmälerte Eigenthümlichkeit behalten [3]) . . .

---

[1]) Commonitor. ed. cit. c. 27 pag. 68 s.

[2]) Ibid. c. 28 p. 70 s.

[3]) Ibid. c. 30 p. 74

Die Kirche, die treue und vorsichtige Hüterin der bei ihr hinterlegten Glaubenswahrheiten, ändert darum an denselben niemals Etwas, mindert und mehrt an ihnen Nichts, sondern ist mit allem Fleiße auf das Eine bedacht, daß sie durch sorgfältige und weise Behandlung der alten Lehrsätze jene, welche von Alters her Form und Gestalt gewonnen, glänzend ausstatte, die schon entwickelten feststelle, die schon bestimmten bewache. Was hat sie endlich je Anderes durch die Beschlüsse der Concilien angestrebt, als daß Dasselbe, was man früher einfältig (simpliciter) glaubte, später besonnener (diligentius) geglaubt wurde, was man vorher lässiger predigte, später nachdrücklicher gepredigt wurde? Dieses und nichts Anderes hat allezeit die katholische Kirche, veranlaßt durch die Neuerungen der Häretiker, durch ihre Conciliensschlüsse vollbracht: daß sie nemlich das was sie früher von den Vätern in blos mündlicher Ueberlieferung empfangen, für die Nachkommen in schriftlicher Urkunde verzeichnete, indem sie eine große Summe von Wahrheiten in wenige Worte zusammenfaßte, und meistens um des deutlichen Verständnisses willen den keineswegs neuen dogmatischen Begriff mit einem treffenden neuen Worte bezeichnete [1]."

II.

Entwickelung der Lehre von der menschlichen Natur und von der Gnade in der alten Kirche.

Uebersicht.

Wenn die Lehrpunkte von der Trinität, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes und von der Person des Erlösers vorzugsweise in der orientalischen Kirche zu ihrer Entwickelung kamen, so fiel der abendländischen Kirche besonders die Aufgabe anheim, ihren Glauben an die durch den Sündenfall verdorbene und dadurch zur Wirkung des ewigen Heiles untüchtig gewordene menschliche Natur,

[1] Ibid. c. 32 p. 76 s.

die darob des Beistandes der übernatürlichen göttlichen Gnade unumgänglich bedürftig geworden, wider die Irrthümer des Pelagianismus, Prädestinatianismus und Semipelagianismus zu vertheidigen, und demselben deutliche und bestimmte Fassung zu geben. — Unsere Darstellung dieser Lehrentwickelung verläuft demnach in 3 Artikeln.

Erster Artikel.

Der Pelagianismus [1].

§. 1. Pelagius und seine Irrthümer.

Zu Ende des vierten Jahrhunderts lebte in Rom ein Mönch und Laie aus dem Volke der Brittonen [2], Namens Pelagius, ausgezeichnet durch sittlichen Eifer sowohl, als durch Scharfsinn des Geistes.

Damals bewegte die christliche Welt die Frage über Origenes und seine Lehrmeinungen, welche insbesondere in Rom durch den Presbyter Rufinus von Aquileja, der eine Hauptschrift des Origenes „von den Grund- und Wesenlehren“ (περὶ ἀρχῶν) des Christenthums lateinisch bearbeitet hatte, in Umlauf gesetzt wurden. Es konnte nicht fehlen, daß die Frage der Zeit auch den Pelagius be-

---

[1]) Die reichhaltigste Quelle zur Geschichte des Pelagianismus ist der Tomus X. der Werke des h. Augustinus nach der Ausgabe der Mauriner. Mir ist die Editio Veneta 1733 zur Hand, nach welcher ich den Ort der angeführten Belege in Folgendem kurz also bezeichne: X. und pag.

[2]) Pelagius wird überall „Britto“ genannt. Der Volksstamm der Brittonen bewohnte aber sowohl Britannien als die Nordwestküste von Gallien, die Britannnia minor oder Bretagne. Deßhalb schwankten die Historiker über das Vaterland des P. zwischen Britannien und der Bretagne. So noch Dr. Carl Hase, Kirchengesch. 3 Aufl. Leipz. 1837. S. 139. Ich selbst war lange geneigt, P. für einen Landsmann des h. Patricius zu halten, mußte mich aber endlich für die Insel Britanniens entscheiden. Dazu bestimmte mich die Stelle Prosper's contra Collatorem c. 21 (Opp. ed. Venet. 1744. tom. I. pag. 209): „ab hoc eodem morbo Coelestinus Britannias liberavit, quando quosdam inimicos gratiae solum suae

schäftigte. Wie die Ansichten des Origenes überhaupt unter den Mönchen den meisten Eingang gefunden hatten, so fand die eine und andere Meinung des Alexandriners auch Beifall bei Pelagius. Dieses war insbesondere der Fall mit der heterodoxen Ansicht des Origenes von der Erbsünde. Wenn Dieser auch selbst den Glaubenssatz der Kirche: „in Allen, auch den Kleinen, seien die ursprünglichen Flecken der Sünde," als aus apostolischer Ueberlieferung stammend bezeugte [1]), so hegte er doch die Meinung von einer vorweltlichen Existenz (προΰπαρξις) der menschlichen Seelen [2]), mit welcher sich der kirchliche Glaube an die allen Menschen ob ihrer Abstammung aus Adam anklebende Sünde nicht vertrug. Wenn auch der denkende Kopf eines Pelagius die Prämissen des Adamantius vielleicht fallen ließ, so hielt er doch und zwar noch fester und entschiedener als Origenes selbst an dem Satze: Es gebe keine durch Zeugung fortgepflanzte Sünde.

Diese dem Glauben der Kirche zuwiderlaufende Ansicht sprach Pelagius zuerst in seiner kurzgefaßten Auslegung der Paulinischen Briefe aus, indem er sie kluger Weise (denn Papst Anastasius hatte den Origenes und insonderheit die Rufinische Ausgabe seiner Bücher περὶ ἀρχῶν im J. 400 verdammt) nicht als seine Ueberzeugung, sondern als Meinung Anderer in Form von Einwürfen beim Commentare über Röm. 5, 12 also vortrug: „Jene aber, welche wider die Fortpflanzung (traducem) der Sünde sind, greifen sie also an. Wenn die Sünde Adams, sagen sie, auch den nicht Sündigenden geschadet hat, so nützet also auch die Gerechtigkeit Christi den Ungläubigen, weil es sich ziemt, daß in ähnlicher Weise ja noch mehr durch Einen gerettet werden, als früher durch Einen zu Grunde gingen. Dann sagen sie: Wenn die Taufe jene alte Sünde abwäscht, so müssen die, so von

---

originis occupantes etiam ab illo secreto exclusit Oceani" verglichen mit Beda's histor. eccl. I. c. 10. 17 (Opp. ed. Colon. 1688 tom. III. pag. 7 ss.).

1) Siehe m. Gesch. d. Kirche I. S. 142

2) Ueber die origenistische Präexistenz der Seelen s. Guerike de schola quae Alexandriae floruit, catechetica. Halis. 1824. p. 232

zwei Getauften geboren sind, dieser Sünde los sein; denn diese konnten ja auf ihre Kinder nicht übertragen, was sie selbst gar nicht hatten. Dazu kommt noch das, daß, wenn die Seele nicht fortgepflanzt wird (si anima non est ex traduce), sondern nur der Leib, auch dieser nur die Erbsünde (traducem peccati) hat und allein die Strafe verdient; denn sie sagen: es sei ungerecht, daß die heute nicht aus der Masse Adams geborene Seele eine solche alte fremde Sünde trage. Auch sagen sie: auf keine Weise sei zuzugeben, Gott, der die eigenen Sünden nachläßt, rechne fremde zu." Die angezogene Stelle aus dem Römerbriefe legte er aber also aus, daß nur Jene der Sünde Adams schuldig seien, welche ihm in der Uebertretung der göttlichen Gebote folgen, nicht aber Alle, welche aus seinem Samen durch die Geschlechtsfolge abstammen [1]).

Mit dem Glauben an die Erbsünde mußte der consequente Pelagius Alles läugnen, was die Kirche als Folge derselben in der Natur des Menschen hinstellte. Ihm mußte jeder aus dem Mutterleibe Hervorgegangene so wesentlich vollkommen gelten, wie Adam war, ehe er sündigte. Die Kindertaufe konnte er nicht für nothwendig prädiciren zur Vergebung einer Sünde, deren Vorhandensein er nicht anerkannte. War die menschliche Natur in ihrem gegenwärtigen Zustande so vollkommen wie sie Gott geschaffen, so konnte Pelagius einen übernatürlichen göttlichen Beistand, dessen der Mensch zur Uebung des Guten nothwendig bedürfe, nicht statuiren. Mit Ausschluß der göttlichen Gnade schrieb er allein dem freien Willen des Menschen Vermögen und Verdienst der Tugend zu, und das aus dem christlichen Bewußtsein des natürlichen sittlichen Unvermögens geflossene Wort des Augustinus, welches derselbe in seinen Bekenntnissen an Gott gerichtet: „Verleihe, was Du gebietest und gebiete, was Du willst!" versetzte das stoische Wesen des Pelagius in solche Aufregung, daß er mit dem Bischofe, der es zu Rom in seiner Ge-

[1]) Aus dem Commentare des Pelagius über die Paulinischen Briefe bei August. l. 3. de peccat. meritis et remiss. (X. p. 71. 73) und Commonitor. M. Mercatoris (X. append. pag. 63 s.)

genwart ausgesprochen hatte, darüber fast in Hader gerieth [1]). Aber auch bei andern Gelegenheiten disputirte er wider die göttliche Gnade. — Erschien ihm der freie Wille des Menschen aus sich selbst tüchtig genug zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes, so konnte er weder Juden noch Heiden ausschließen von dem ewigen Leben, als dem gerechten Lohne treuer Pflichterfüllung, und die ganze Oekonomie des neuen Bundes konnte ihm nicht absolut nothwendig in der menschlichen Natur begründet gelten, als die von Gott geordnete alleinige Rettungs- und Heilsanstalt der Sterblichen.

Pelagius hatte in und außer Rom Freunde, und gewann nicht wenige derselben auch zu Schülern seiner Lehrmeinungen. Als diese in weitern Kreisen bekannt zu werden anfingen, verließ Pelagius das von den Gothen im Jahre 410 bedrohte Rom, ging über Sicilien nach Afrika und wendete sich nach kurzem Aufenthalte zu Carthago in den Orient. Der bedächtige Mönch hatte besonders in Afrika, das ihm als ein gar wenig empfänglicher Boden für seine Ansichten erscheinen mochte, mit denselben zurückgehalten; nichts desto weniger sollten aber dieselben hier die erste kirchliche Censur erfahren.

§. 2. Caelestius, Hauptvertreter des Pelagianismus.

Wahrscheinlich zugleich mit Pelagius hatte sein vertrautester Schüler Rom verlassen. Dieser war der, vielleicht aus Campanien und von vornehmer Geburt stammende Caelestius [2]), ein vielseitig gebildeter scharf denkender Mann, welcher offener und freier als Pelagius seine religiösen Meinungen aussprach. Dieses that er auch zu Carthago, wo er zurückgeblieben und die Presbyterwürde sich fast erschlichen hätte. Da brachte die wachsame Geistlichkeit seine Aeußerungen wider die Gnade Christi vor das bischöfliche Tribunal,

---

[1]) Augustin. de dono perseverantiae c. 20 (X. p. 851)

[2]) Dr. Carl Hase a. u. O. macht Caelestius, wie den Pelagius, zum britannischen Mönche; M. Mercator kannte ihn weder als Britten noch als Mönch. Siehe desselben Commonitor. bei Mansi Conc. Coll tom. IV. Florent. 1760 p. 291 ss. und über das Folgende Augustin. ad Hilar. Epist. 157 (Opp. tom. II. ed. Venet. 1729. p. 552)

und Caelestius mußte sich zu Anfang des J. 412 vor ein Concil stellen, dem der Bischof Aurelius von Carthago vorsaß. Hier trat als Kläger gegen Caelestius der ehemalige Diakon des heiligen Ambrosius Paulinus auf, indem er demselben zur Last legte: er lehre nicht nur selbst Irriges, sondern verbreite auch durch Sendlinge diese Irrthümer in den Provinzen und zwar:

„Adam sei sterblich geschaffen, so daß er, mochte er sündigen oder nicht, gestorben sein würde."

„Die Sünde Adams habe ihm allein geschadet, nicht dem menschlichen Geschlechte."

„Die neugeborenen Kinder befinden sich in demselben Zustande, in welchem Adam vor der Sünde war."

„Es sterbe weder das ganze Geschlecht der Menschen ob des Todes oder der Sünde Adams, noch stehe das gesammte Geschlecht der Menschen auf ob der Auferstehung Christi."

„Die Kinder, obschon sie nicht getauft werden, erhalten das ewige Leben."

„Der Mensch könne ohne Sünde sein und Gottes Gebote leicht halten;"

„denn auch vor der Ankunft des Herrn habe es Menschen ohne Sünde gegeben, und das Gesetz bringe ins Himmelreich, so wie das Evangelium [1]).

Caelestius stellte diese Sätze als die seinigen nicht in Abrede, gab aber die Erklärung: Ueber die Fortpflanzung der Sünde sei er unentschieden, denn er habe von katholischen Bischöfen darüber Verschiedenes vernommen. Als er dieselben nennen sollte, wußte er nur den Presbyter Rufinus anzugeben, der da zu Rom gesagt hätte, daß es keine Erbsünde gebe (tradux peccati non est); diese werde von mehreren Katholiken verworfen, von andern aber angenommen

---

1) M. Mercator. common. l. c. p. 293, verglichen mit demselben bei Augustin X. Append. p. 64

und dürfe ohne Gefahr, deßhalb der Häresie beschuldigt zu werden, in Frage gestellt werden (quaestionis res est ista; non haeresis). Denke er aber auch also über die Erbsünde, so habe er nichts desto weniger immer die Nothwendigkeit der Kindertaufe behauptet. — Dieser Erklärungen ungeachtet verwarfen die Bischöfe die Sätze des Caelestius als häretisch, die er als solche verdammen sollte. Aber obschon zu wiederholten Malen darüber vernommen, ließ er sich auf keine Weise dazu bewegen und ward deßhalb der Kirchengemeinschaft verlustig erklärt; er appellirte jedoch von dieser Sentenz an das Urtheil des Papstes. Ohne aber dieser Berufung Folge zu geben, verließ Caelestius Carthago und begab sich nach Asien.

Ehe jedoch der Pelagianismus durch das Gesammturtheil der Kirche als Häresie verworfen ward, mußte er durch die Kraft des kirchlichen Geistes auf dem Gebiete der Erkenntniß überwunden werden. Dieser Aufgabe war nur ein Geist gewachsen, der, gleich groß als Mensch und Christ, die Tiefen der menschlichen Natur wie der göttlichen Offenbarung durchschaute. Ein solcher Geist ward der Kirche geboren in

§. 3. Augustinus.

Aurelius Augustinus, der Sohn des heidnischen Patricius und der christlichen Monica, ward geboren zu Tagaste in Numidien am 13. November 354. Auf ihn war der unversöhnliche geistige Gegensatz, in welchem Vater und Mutter zu einander standen, verpflanzt worden, und Heidenthum und Christenthum stritten um den Besitz des Augustinus einen langen Kampf, bis endlich in seinem 33. Jahre das Licht über die Finsterniß den vollendetsten Sieg gewann.

Unter grammatischen und rhetorischen Studien daheim und zu Madaurä jagte der talentreiche Jüngling der Welt nach, und mächtig war der Drang der Sinnlichkeit in ihm geworden, als er in die Jahre des Jünglings trat. So kam er voll von Bildern der sinnlichen Liebe im 17. Jahre höherer Studien halber nach Carthago, und warf sich hier in die Arme fleischlicher Lüste und in die Vergnügungen des Theaters, während daheim der Vater starb. Augustinus zählte 19 Jahre, als ihm der Hortensius des Cicero eine edlere Richtung auf

das Studium der Philosophie gab. Er fand jedoch in dem Buche den Namen „Christus“ nicht, den er als Inbegriff aller Weisheit mit der Muttermilch eingesogen hatte, und begab sich darum an das Lesen der heiligen Schrift. Aber wie armselig erschien ihm das prunklose Wort Gottes neben der Eleganz des Tullius! Der Hochmüthige und Fleischlichgesinnte, dem die heilige Schrift ein versiegeltes Buch war, ließ sich nun durch den Ruf: „Wahrheit, Wahrheit!“ in die Schlingen der Manichäer locken. Bitter beweinte Monica, die treue Dienerin des Herrn, das Verderben ihres Sohnes, und vernahm endlich aus bischöflichem Munde das aufrichtende Wort: Der Sohn solcher Thränen kann nicht zu Grunde gehen. — Von seinem 19. bis zum 28. Jahre hing Augustinus, während er zu Carthago die Rhetorik lehrte, in den Stricken der Manichäer, dürstend nach dem Quelle der Weisheit, dessen Erschluß man ihm verheißen hatte. Da kam endlich der Bischof der Secte, Namens Faustus, auf welchen der vor Ungeduld brennende Hörer immer vertröstet worden war. Er war ein großer Teufelsstrick, der durch die Gabe süßer Rede oberflächliche Geister zu fesseln verstand, selbst höherer Bildung ermangelnd. Bald durchblickte der reichgebildete Augustinus die große Armuth des Mannes und damit die Hohlheit der ganzen Secte. Dennoch sagte er sich nicht äußerlich von ihnen los und hielt sich zu den Manichäern auch in Rom, wohin er sich im J. 383 begeben hatte, um auch da die Beredsamkeit zu lehren. Mit ihrer Hilfe erlangte er auch das erledigte öffentliche Lehramt der Rhetorik in Mailand. Hieher hatte ihn im Jahre 385 der Herr geführt, um den an aller Wahrheit Verzweifelnden durch Seinen großen Diener, den Bischof Ambrosius, unvermerkt zur Quelle aller Weisheit zu leiten. Denn während der Rhetor an dem Munde des durch Wohlredenheit ausgezeichneten Bischofes hing, drang mit dem beredten Worte auch die von demselben getragene Wahrheit in die Seele des Zweiflers. Bald schien dem Augustinus der katholische Glaube nicht rettungslos wider die Einwürfe der Manichäer und in Kurzem erkannte er denselben als noch so wenig besiegt, daß ihm vielmehr der Sieg desselben einzuleuchten begann. Er verließ nun die Manichäer und beschloß Katechumen der Kirche zu bleiben, bis ihm das Licht der Wahrheit aufginge. — In diesem

Zustande fand ihn Monica, welche die besorgte Mutterliebe über das Meer nach Mailand getrieben hatte, und sie freute sich darob in der festen Zuversicht: der Herr werde den der Witwe gestorbenen Sohn ob ihrer Thränen erwecken und ihr wiedergeben. Und reichlicher flossen nun die Gebete und Thränen der Mutter, auf daß der Herr Seine Hilfe beschleunige, und die Finsternisse des Sohnes erleuchte. Da senkte sich unter den Predigten des Ambrosius der Glaube in das Herz des Augustinus, das noch fort und fort an der Eitelkeit und Lust der Welt hing und nur durch den Gedanken an Tod und Gericht vor gänzlichem Versinken bewahrt wurde. So verfloß das 30. und 31. Jahr des Augustinus. Immer näher rückte jetzt die Stunde seiner Wiedergeburt. Der Herr ließ ihn durch den Presbyter Simplicianus die Kirche als Mutter der Christen erkennen, und tiefen Eindruck machte auf ihn die Kunde von der Bekehrung des berühmten Rhetors Victorinus zu Rom und von dem wunderbar heiligen Leben des Antonius in Aegypten. Da warf Augustinus einen vergleichenden Blick auf sich und schauderte zusammen bei dem Anblicke seiner sittlichen Verkehrtheit, wie er so durch und durch befleckt und voller Geschwüre sei! Und es befiel ihn ungeheure Scham und mit scharfen Worten peitschte er sein Ich ob der Saumsal, dem Herrn zu folgen. Und es entbrannte ein gewaltiger Streit in seinem Innern und tief aufgeregt sprach er zu seinem Freunde und Hausgenossen Alypius: Siehe, da stehen Ungelehrte auf und reißen den Himmel an sich, und wir mit all unserer Gelehrsamkeit sind herzlos und wälzen uns in Lüsten des Fleisches! — Um ungestört seinen Gefühlen sich zu überlassen, ging Augustinus hinab in den Garten und hier entlud sich endlich der ungeheure Sturm seines Innern in einer gewaltigen Fluth von Thränen, und laut weinend und schluchzend seufzte er in bitterer Reue und Zerknirschung seines Herzens zum Herrn: Wie lange noch, wie lange? Warum soll diese Stunde nicht das Ende meiner Schmach sein? — Da klang es in seine Ohren wie Kindessang aus einem Nachbarhause: „Nimm und lies, nimm und lies!“ Und eine Gottesstimme darin vernehmend, die zu ihm wie einst zu Antonius spreche, griff er nach der Rolle der Paulinischen Briefe, die er mit sich getragen, und sein Blick fiel auf die Stelle Römer 13, 13: „Nicht in Fressen und

Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Streit und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und thuet dem Fleische nicht Vorsorge zur Wollust!" Augustinus brauchte nicht weiter zu lesen. Mit dem Schlusse des Satzes ging in seinem Herzen das Licht von Oben auf, und alle Zweifel und Finsternisse schwanden. Der Strahl der Gnade hatte ihn berührt; Augustinus war bekehrt. Der Umgewandelte gab sein Lehramt auf, ward von Ambrosius in der Osternacht (24. April) des J. 387 getauft und ging mit den Seinigen über Ostia, wo Monica starb, nach Afrika zurück [1]). Hier lebte er in ländlicher Zurückgezogenheit bei Tagaste mit einigen Freunden in strenger Ascese, verbunden mit schriftstellerischer Thätigkeit, und so gepriesen ward sein Name weithin in kurzer Zeit, daß er sich hüten mußte an Orten sich zu zeigen, die ohne Bischof waren, damit das Volk ihn nicht presse zum Hirtenamte. So geschah ihm im J. 391 zu Hipporegius (Bona), wo der Widerstrebende vom Bischofe Valerius zum Presbyter geweiht wurde, um nicht lange darnach noch bei Lebzeiten desselben (J. 395) als sein Nachfolger die Bischofsweihe annehmen zu müssen [2]).

So beschränkt der Sprengel von Hipporegius war, so unbeschränkt waltete der Geist des Bischofs Augustinus in der Kirche Afrikas und des gesammten Abendlandes, und voll seines Ruhmes war der christliche Orient [3]). Alle Fragen, welche die Kirche seiner Zeit bewegten, fanden in dem tiefen gotterleuchteten Geiste des Bischofes von Hippo ihre vollendete Lösung. Als nun die pelagianische Irrlehre wider die Erbsünde und Gnade in Afrika auftauchte, war Niemand zum Streiter wider dieselbe berufener als der Mann, der in gleichem Grade das tiefe Verderben der menschlichen Natur und die Wunder der göttlichen Gnade an sich erfahren hatte.

---

[1]) S. Augustini Confession. L. 1 — 9 (Opp. ed. cit. tom. I. pag. 69—170)

[2]) S. Augustini vita auctore Possidio c. 3. 4. 5 (X. Append. p. 259 ss.)

[3]) Siehe m. Gesch. d. Kirche II. §. 253 S. 275

§. 4. Augustinus über die Erbsünde.

Den Verhandlungen mit Caelestius hatte Augustinus nicht beigewohnt; als er aber darauf nach Carthago gekommen war, hatte er die Acten des Concils gelesen und sie mit seiner Unterschrift bestätigt [1]). Von da an war der eifrige Seelenhirt sowohl in Predigten als in Privatgesprächen bemüht, gegen die hier verworfenen Irrthümer des Caelestius die Gemüther der Gläubigen zu befestigen. Bald jedoch war er auch bewogen, wider die Ansichten des Pelagius zur Feder zu greifen. Die Anhänger der pelagianischen Meinungen belästigten nemlich mit ihren Ansichten auch den einflußreichen Staatsmann Marcellinus [2]), was diesen bestimmte bei Augustinus sich Rath zu erholen. Dieser richtete deßhalb an denselben 3 Bücher über Schuld und Nachlassung der Sünden und über die Taufe der Unmündigen [3]), in deren erstem und letztem er vorzugsweise die Kirchenlehre von der Erbsünde wider die Irrthümer des Pelagius zu rechtfertigen unternahm.

Die Pelagianer gingen von der Behauptung aus: Adam sei sterblich geschaffen worden und der Tod würde ihn getroffen haben, auch wenn er nicht gesündigt hätte. Dawider bemerkte Augustinus: Diejenigen, welche den Tod Adams als nothwendige Folge der Natur ansehen, mühen sich das Wort der Schrift: „An welchem Tage ihr davon essen werdet, sollet ihr des Todes sterben," nicht vom leiblichen, sondern vom geistigen Tode der Sünde zu deuten. Was werden sie aber zu dem die Sünde strafenden und verdammenden Worte Gottes sagen, so Er zu dem ersten Menschen sprach: „Du bist Staub und sollst zu Staube werden?" Dieses Wort geht schlechthin nicht die Seele an und beweiset, daß der

---

1) S. Augustin. Retract. c. 33 (I. 53) und: de gestis Pelagii c. 11 (X. p. 204)

2) Ueber Marcellinus s. m. Abhdlg.: „Der Geist des h. Augustinus" in der Tübing. Quartalschr. 1849. S. 54

3) De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri tres (X. p. 1—84). Die Abfassung dieser Bücher fällt in das Jahr 412. Siehe die praefatio der Mauriner in tomum decimum Nr. V

irdische Leib, hätte Adam nicht gesündigt, dem Tode entrückt, in einen geistigen Leib und zur Unsterblichkeit übergegangen sein würde Denn gesetzt, Adam habe einen sterblichen Leib gehabt, folgt daraus, daß er nothwendig sterben mußte? Oder ist es denn so wunderbar, wenn Gott dem gehorsamen Menschen das gewährte, daß er obschon eines sterblichen Leibes zur Zeit, da Gott wollte, aus der Sterblichkeit zur Unsterblichkeit ohne Dazwischenkunft des Todes gelangt wäre? Der Tod des Leibes ward also über Adam verhängt als Strafe seiner Sünde und er ist das Erbtheil Aller, die aus ihm geboren werden. Wie der Apostel (1 Cor. 15, 21) schreibt: „Durch Einen Menschen der Tod und durch Einen Menschen die Auferstehung der Todten, denn so wie in Adam Alle sterben, so auch werden in Christus Alle lebendig werden." Dieses Wort von dem Tode der Seele zu verstehen, läßt der Gegensatz nicht zu, welcher von der Auferstehung des Leibes handelt, denn dieser ist nur der Tod des Leibes entgegengesetzt [1]).

Darauf wendete sich Augustinus zur Vertheidigung der Erbsünde, und suchte dieselbe zuerst aus der classischen Stelle Röm. 5, 12 wider die Einwendungen der Pelagianer zu begründen. Er ging dieses also an: „Das apostolische Wort: Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod — bemühen sie sich zum Behufe einer neuen Meinung zu verdrehen, als ob nemlich der hier erwähnte Tod nicht der Tod des Leibes, sondern jener der Seele sei, der eben in der Sünde bestehe; und die Sünde selbst, meinen sie, sei nicht durch Fortpflanzung aus dem ersten Menschen auf die Andern übergegangen, sondern durch Nachahmung. Deßhalb mögen sie auch nicht glauben, daß in den Kleinen durch die Taufe die Erbsünde aufgehoben werde, welche sie in den Neugeborenen ganz und gar nicht zugeben. Wenn aber der Apostel jene Sünde hätte erwähnen wollen, welche nicht durch Abstammung, sondern durch Nachahmung in die Welt gekommen ist, so würde er als Urheber derselben nicht Adam, sondern den Teufel nennen, von dem geschrieben steht: Der Teufel sündigt von Anbeginn; von dem man auch im Buche der Weisheit liest: Durch den Neid des Teufels ist

[1]) De peccat. meritis et remiss. (l. I. c. 2. 3. 8 X. p. 3 und 6)

der Tod in die Welt gekommen. Weil aber dieser Tod deßhalb von dem Teufel auf die Menschen gekommen ist, nicht weil sie von ihm stammen, sondern weil sie ihn nachgeahmt haben, so wird sogleich dazugefügt: „Es ahmen ihn aber nach, die zu ihm halten.“ Da also der Apostel jene Sünde und jenen Tod anführen wollte, der von Einem auf Alle durch Fortpflanzung übergegangen war, so setzte er Jenen als Urheber, von dem die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes ausgegangen ist. Zwar ahmen den Adam nach, so Viele ihrer durch Ungehorsam das Gebot Gottes übertreten; aber es ist ein Anderes, daß er Beispiel ist für die, welche mit Willen sündigen, und etwas Anderes, daß er Ursprung derer ist, die mit der Sünde geboren werden. Ueberdies also, daß er den freiwillig Sündigenden ein Beispiel der Nachahmung ist, hat er mit dem verborgenen Gifte seiner fleischlichen Begierlichkeit Alle in sich angesteckt, die aus seinem Samen kommen (occulta tabe carnalis concupiscentiae suae tabificavit in se omnes de sua stirpe venientes). Deßhalb also, nicht aus einem andern Grunde, sagt der Apostel: „Durch Einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist er auf alle Menschen übergegangen, da Alle in ihm gesündigt haben (in quo omnes peccaverunt) [1].“ Diese letzten Worte des Apostels commentirte Augustinus also: „Wie umsichtig, wie eigentlich und unzweideutig ist dieses gesagt! Denn wenn das »in quo« von dem Menschen verstanden wird, in welchem Einen Menschen Alle gesündigt haben, was ist deutlicher als dieses Wort? Und dennoch streitet man über die Fortpflanzung der Sünde und verbreitet über dieses klare Wort den Nebel der Nachahmung! [2]“ In seiner weitern Auslegung der folgenden Worte des

---

[1]) Ibid. c. 9 (X. p 6. 7)

[2]) Ibid. c. 10 (X. p. 7). Wenn Augustinus hier die Worte des Apostels blos dem Wortlaute der kirchlichen Uebersetzung gemäß auslegte, so nahm er anderwärts auch auf den griechischen Text Rücksicht, z. B. Contra duas epistolas Pelagii L. 4 c. 4 (X. 472): „Quodsi propterea non potest illis verbis Apostoli peccatum intelligi, in quo omnes peccaverunt, quia in Graeco, unde translata est epistola, peccatum feminino genere (ἁμαρτια) positum est: restat ut in illo primo homine peccasse

Römerbriefes hob Augustinus die von dem Apostel aufgestellten Gegensätze zwischen Adam und Christus, und zwischen der Einen Sünde des Ersten und der Gnade des Zweiten besonders hervor, woraus erhelle, daß wir von Adam, in welchem wir Alle gesündigt, nicht alle unsere Sünden, sondern nur die Ursünde durch Abstammung überkommen haben (originale traduximus), wogegen wir aber von Christus, in welchem wir Alle gerechtfertigt werden, die Nachlassung nicht nur jener Erbsünde, sondern auch die der übrigen Sünden erlangen, welche wir selbst hinzugefügt haben [1]). Besonders aber wies Augustinus den Glauben der Kirche an die Erbsünde aus der Kindertaufe nach. Diese verwarfen die Pelagianer nicht; sie hegten aber darüber den Irrthum, daß die Taufe den Kindern ertheilt werde zur Nachlassung der von ihnen selbst begangenen Sünden, oder schlechthin nicht zur Vergebung der Sünden, sondern damit sie in Christus wiedergeboren theilhaftig werden des Himmelreiches. Dagegen erwiederte Augustinus: Von eigenen Sünden der Unmündigen (parvulorum) zu sprechen, sei widersinnig und es bedürfe nicht, so viel es ihr eigenes Leben betrifft, vieler Worte und Beweise zur Erhärtung ihrer Unschuld, welche jeder gesunde Menschenverstand anerkenne. Wider die andere Behauptung aber machte er geltend: Die Taufe sei das Bad der Wiedergeburt,

omnes intelligantur; quia in illo fuerunt omnes quando ille peccavit, unde peccatum nascendo trahitur, quod nisi renascendo non solvitur. Nam et sic sanctus Hilarius intellexit, quod scriptum est: „in quo omnes peccaverunt". Ait enim: In quo, id est, in Adam omnes peccaverunt. Deinde addidit: Manifestum, in Adam omnes peccasse, quasi in massa. Ipse enim per peccatum corruptus, omnes quos genuit, nati sunt sub peccato. Haec scribens Hilarius sine ambiguitate commonuit, quomodo intelligendum esset, in quo omnes peccaverunt." Die Mauriner bemerken zu dieser Stelle, daß die Auslegung, welche Augustinus hier dem heiligen Hilarius von Poitiers zuschreibt, in dem Commentare stehe, welcher sonst dem Ambrosius zugeschrieben wurde, aber für ein Werk des Diacons Hilarius aus Sardes, eines Luciferianers, gelte.

[1]) De pecc. merit. et remiss. L. I. c. 13 (X. p. 10)

in welchem uns Christus durch seine Barmherzigkeit selig mache. „Christus aber ist für die Sünder gestorben. Wie ist nun Christus, der nur für die Ungerechten gestorben, für Jene gestorben, welche in ihrem eigenen Leben nichts Ungerechtes begangen haben, wenn sie auch von Geburt mit keiner Sünde behaftet sind? Wenn sie an keinem Gebrechen der Erbsünde leiden, wie werden sie denn durch die fromme Furcht der Ihrigen zu dem Arzte Christus gebracht, das ist zum Empfange des Sacramentes des ewigen Heiles? Und warum wird Diesen in der Kirche nicht gesagt: Schaffet sie weg, diese Unschuldigen; die Gesunden bedürfen nicht des Arztes, sondern nur die Kranken und Christus ist nicht gekommen die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder? Ein solches Wort ist niemals gesagt worden, wird niemals gesagt, und wird schlechterdings nie gesprochen werden in der Kirche Christi ... Es ruft sie also der Arzt, dessen nicht die Gesunden, sondern die Kranken bedürfen. Und weil sie noch keiner Sünden des eigenen Lebens schuldig sind, so wird an ihnen das Erbübel (originalis aegritudo) geheilt durch die Gnade Dessen, der selig macht durch das Bad der Wiedergeburt ... Weil sie (die Pelagianer) nun zugeben, die Kleinen müssen getauft werden, so müssen sie auch zugeben, daß dieselben jener Gnaden des Erlösers bedürfen, damit sie nemlich abgewaschen durch das Sacrament und die Liebe der Gläubigen, und so dem Leibe Christi, welcher die Kirche ist, einverleibt mit Gott versöhnt werden, auf daß sie lebendig, heilig, frei, erlöset und erleuchtet werden; wovon aber anders als vom Tode, den Flecken, der Schuld, der Dienstbarkeit, den Finsternissen der Sünden? Da sie nun aber in diesem Alter durch ihr eigenes Leben keine Sünde begangen haben, so bleibt nur die Erbsünde übrig [1]." — Dann wies Augustinus, als auf ein sprechendes Zeugniß für den Glauben der Kirche an die Erbsünde, auf die Art und Weise hin, wie die Taufe den Kindern ertheilt wird. „Ich wollte, schrieb er, es brächte mir Einer von ihnen (den Pelagianern) ein Kind zur Taufe. Was soll für dasselbe mein Exorcismus, wenn es zur Familie des Teufels nicht gehört? So würde mir gewiß Derjenige selbst

---

[1]) **Ibid. c. 17. 18. 19 (X. p. 13. 14) und c. 26 (X. p. 22)**

entgegnen, an der Stelle des Kindes, das er hält, da dieses für sich nicht sprechen kann. Wie würde er also sagen: es widersage dem Teufel, wenn nichts Teuflisches in ihm wäre? Wie, daß es sich zu Gott wende, von dem es nicht abgewendet worden ist? Daß es unter Anderm Vergebung der Sünden glaube, wenn ihm keine zu Theil würde? Ich wenigstens würde den, der meiner Meinung nach Entgegengesetztes glaubt, mit dem Kinde nicht zur Taufe lassen [1]."

Die im Widersatze zu dem Glauben der Kirche die Erbsünde läugnenden und dennoch die Kindertaufe zulassenden Pelagianer hatten sich zum Behufe der Vereinbarung dieser sich anscheinend widersprechenden Behauptungen die eigenthümliche Meinung von einem doppelten Zustande der Seligkeit gebildet. Den Einen, dessen die ungetauft sterbenden Kinder theilhaftig würden, nannten sie das „ewige Leben," den Andern einer höhern Seligkeit, zu welchem die Taufe erhebe, hießen sie das „Himmelreich" oder „Reich Christi." Diese pelagianische Fiction wies Augustinus also zurück: „Es gibt für Niemand einen Mittelort, also daß, wer nicht mit Christus ist, nur mit dem Teufel sein kann." Um daher den Herzen der falsch Glaubenden diese, ich weiß nicht was für eine, Halbheit zu benehmen, welche Einige den nicht getauften Kindern zuzuwenden sich bemühen, als ob sie nemlich aus Verdienst der Unschuld im ewigen Leben seien, aber weil nicht getauft nicht mit Christus in seinem Reiche; deßhalb hat der Herr selbst den entscheidenden Ausspruch gethan, da Er sagte: „Wer nicht mit Mir ist, der ist, wider Mich." Nimm also was immer für ein Kind; ist es schon mit Christus, wozu wird es getauft? Wenn es aber, wie die Wahrheit lehrt, deßhalb getauft wird, damit es mit Christus sei, so ist es fürwahr ungetauft nicht mit Christus, und weil es nicht mit Christus ist, so ist es wider Christus; denn wir dürfen und können Sein so klares Wort weder entkräften noch verdrehen. Woher aber ist es wider Christus, wenn nicht der Sünde halber? denn weder von Seiten des Leibes, noch der Seele ist es wider Christus, da beide Geschöpfe Gottes sind. Wenn nun aber der Sünde wegen, — was gibt es

[1]) Ibid. c. 34 (ib. p. 35)

denn in solchem Alter für eine Sünde, als die angestammte und alte [1])?"

§. 5. Fortsetzung.

Augustinus hatte die zwei ersten Bücher an Marcellinus bereits vollendet, als ihm des Pelagius kurzgefaßte Auslegung der Paulinischen Briefe in die Hände kam. Die sonderbaren Einwürfe wider die Erbsünde, welche Pelagius in seiner Schrift vorgebracht hatte, wollte Augustinus nicht unberührt lassen, und fügte darum zur Würdigung derselben noch ein drittes Buch hinzu.

Das Erste, was Pelagius die Gegner der Erbsünde sagen ließ, war: Sollte die Sünde Adams auch den nicht Sündigenden (Kindern) geschadet haben, so müsse die Gerechtigkeit Christi auch den nicht Glaubenden nützen. Aus der Unstatthaftigkeit des Letztern sollte auch die Unzulässigkeit des Erstern einleuchten. Auf das Zugeständniß der Pelagianer, daß die Gerechtigkeit Christi blos den Gläubigen nütze, sich stützend, entgegnete Augustinus: „Sie mögen also sagen, was die Gerechtigkeit Christi den getauften Unmündigen nütze? Mögen sie sagen was sie immer wollen, sie werden gewiß in der Erinnerung, daß sie Christen seien, nicht anstehen zu sagen, daß sie allerdings Etwas nütze. Sie mag aber nützen was sie will, den Ungläubigen nützt sie nach ihrer eigenen Annahme nicht. Deßhalb sind sie gezwungen, die getauften Kinder den Gläubigen beizuzählen und so dem Ansehen der Kirche aller Orte beizustimmen, welche dieselben des Namens der Gläubigen nicht für unwürdig hält. Wie nun aber der gerechtfertigte Geist Jener, durch welche sie wiedergeboren werden, den Glauben auf sie überträgt, den sie kraft ihres eigenen Willens noch nicht ergreifen konnten: so verpflanzt auch das sündhafte Fleisch derer, durch welche sie geboren werden, auf sie die Schuld, welche sie durch das eigene Leben sich noch nicht zugezogen haben" [2]).

Die durch die Zeugung aus Adam auf alle seine Nachkommen

---

[1]) Ibid. c. 28 (ib. p. 30) und serm. 294 (Opp. tom. V. p. 1183 ss.)
[2]) Liber 3. ad Marcell. c. 2 (X. p. 72)

übertragene Sünde und Schuld ist nun keine fremde mehr, sondern die eigene aller durch fleischliche Zeugung Geborenen. Damit widerlegte Augustinus einen andern Einwurf des Pelagius: Es könne nemlich auf keine Weise zugegeben werden, daß Gott, welcher die eigenen Sünden vergibt, fremde zurechnen solle [1]).

Eine andere Einwendung des Pelagius wider die Erbsünde war diese: Wenn die Taufe jene alte Sünde tilgt, so müssen die von zwei Getauften Geborenen von jener Sünde frei sein; denn sie konnten auf ihre Kinder nicht übertragen, was sie selbst gar nicht an sich hatten. Dagegen erwiderte Augustinus: Man könne diese Bestreiter der Erbsünde hinwiederum fragen: Wie es denn komme, daß die Kinder christlicher Eltern nicht schon als Christen geboren werden, und daß sie vielmehr erst zu Christen gemacht werden müßten? Darauf würden gewiß selbst die Pelagianer antworten: weil nicht die Geburt, sondern die Wiedergeburt Christen schaffe. Darum sollten sie sich auch selbst antworten: In gleicher Weise werde von Sünden Niemand durch die Geburt, sondern Alle nur durch die Wiedergeburt gereinigt. Darum muß der Mensch, welcher von reinen, weil wiedergeborenen Menschen geboren wird, wiedergeboren werden, damit auch er rein werde [2]).

Endlich hatte Pelagius vorgebracht: Wenn die Seele nicht fortgepflanzt werde, sondern nur der Leib, so habe auch dieser nur die Erbsünde und verdiene allein Strafe. Augustinus machte aufmerksam, wie umsichtig Pelagius in Anbetracht der schwierigen Frage nach dem Ursprunge der Seele sich hier ausgedrückt habe, indem er sage: wenn die Seele u. s. w. Einer solchen Frage gegenüber mochte auch Augustinus eine vorschnelle Antwort nicht geben, sondern erwiderte: „Wenn die Seele nicht fortgepflanzt wird, was ist das für eine Gerechtigkeit, daß die erst geschaffene, völlig sündlose und von aller Ansteckung der Sünde gänzlich freie Seele die Begierden des Fleisches und die verschiedenen Kreuzigungen, und was noch schrecklicher,

[1]) Ibid. c. 8 (X p. 78)
[2]) Ibid. c. 8. 9 (ib. p. 78—80)

die Anfälle sogar der Dämonen in den Unmündigen ertragen müsse? Denn alles Dieses leide das Fleisch nicht so, daß nicht vielmehr die Seele, die da lebt und fühlt, die Strafen erleide." Diese Schwierigkeit könne anders nicht gelöset werden, als durch die Annahme der Erbsünde [1]).

Um Nichts unberührt zu lassen, was die Pelagianer über die Erbsünde äußerten, würdigte Augustinus zuletzt noch die Behauptung des Caelestius: Man könne die Erbsünde, ohne Gefahr deßhalb der Häresie beschuldigt zu werden, in Frage stellen, denn sie sei kein Glaubenssatz der Kirche. Diese Behauptung verwarf er als eine bisher unter Christen unerhörte Neuerung und Erfindung, die nicht nur katholischen Christen, sondern selbst Häretikern und Schismatikern ganz fremd sei. Von Anbeginn der Kirche bis zur Zeit, da die pelagianische Neuerung aufgetaucht, sei dieses Lehrstück von der Erbsünde so fest und beharrlich im Glauben der Kirche gehütet worden, daß man von demselben, als von einem unbestreitbar sichern Puncte ausgegangen sei, wenn es galt, andere Irrthümer zu widerlegen. Augustinus nannte den Glaubens- und Lehrsatz von der Erbsünde „den alten, begründeten, unumstößlichen, gewissen, deutlichen Glauben der Kirche (antiquam, fundatam, fundatissimam, certam, claram fidem)" und die Pelagianer Leute, welche sich bemühen, die Grundlagen des christlichen Glaubens zu untergraben [2]).

§. 6. Augustinus über die Gnade.

Indem Pelagius die Erbsünde verwarf, setzte er sich nothwendig auch in Widerstreit mit der Lehre der Kirche von der Heilung der durch das Erbübel verderbten menschlichen Natur mittelst der Gnade Jesu Christi, und in dem Maße, als er die natürliche sittliche Kraft des Menschen erhob, drückte er die Nothwendigkeit und den Einfluß der Gnade herab.

---

[1]) Ibid. c. 10 (ib. p. 80)

[2]) Ibid. c. 7 (ib. p. 77 s.) und epist 157 (II. p. 552) und ep. 175 (ib. p. 620). Dieses genügt, um die von den Pelagianern der neuesten Zeit noch immer vorgebrachte Behauptung: Augustinus sei der Vater des Dogmas von der Erbsünde — in ihrer ganzen Blöße darzustellen.

Augustinus ging an die Widerlegung dieser Ansichten in dem zweiten der an Marcellinus gerichteten Bücher. Wider die Meinung der Pelagianer, welche sagten: Wenn wir nicht wollen, so sündigen wir auch nicht; auch würde Gott dem Menschen nicht geboten haben, was dem menschlichen Willen unmöglich wäre, — machte Augustinus geltend: Die Wahrheit dieses Satzes anerkenne jeder Christ im Allgemeinen, aber der Wille des Menschen habe zur Ueberwindung des Bösen oft solche Kraft aufzuwenden, welche ihm in seiner durch die Erbsünde geschmälerten sittlichen Verfassung von Natur unerschwinglich sei. Die durch Adams Fall in den Menschen gepflanzte böse Begierlichkeit (concupiscentia), deren Schuld zwar die Taufe tilge, bleibe im Menschen zurück zum Kampfe (ad agonem relinquitur) und sei so überwiegend, daß der Wille nothwendig durch göttlichen Beistand gekräftigt werden müsse, soll er das Gesetz der Gerechtigkeit vollkommen erfüllen können. Deßhalb werden wir gelehrt zu beten: Führe uns in keine Versuchung; keineswegs aber ist Alles mit dem bloßen Beten gethan, also daß nicht auch die Thätigkeit unseres Willens in Anspruch genommen würde. Denn Gott heißt zwar unser Helfer, aber vom Helfen kann nur bei dem die Rede sein, der sich selbst einige Mühe gibt, und Gott wirkt unser Heil nicht in uns wie in vernunft- und willenlosen Geschöpfen. Warum aber Gott Jenem beistehe, Diesem nicht, Jenen so sehr unterstütze, Diesen nicht so sehr, Jenen auf diese, Diesen auf jene Art, davon liegt der Grund allein in Gott [1]).

Gestützt auf ihre Ansicht von der Kräftigkeit des bloßen Willens zur Erfüllung des Gesetzes sprachen die Pelagianer: Der Mensch könne in diesem Leben ohne Sünde sein. Augustinus mochte diesen Satz nicht unbedingt verwerfen; denn, sagte er, würden wir die Möglichkeit dessen läugnen, so würden wir sowohl dem freien Willen des Menschen, der dieses anstrebt (qui hoc volendo appetit), als auch der Kraft und Barmherzigkeit Got-

[1]) Liber 2. ad Marcell. c. 3. 4. 5 (X. p. 42—43)

tes, der dieses durch seinen Beistand bewirkt, zu nahe treten. Aber, setzte er hinzu, es ist eine andere Frage, ob dieses möglich sei, und eine andere, ob es geschehe; dann wieder eine andere, warum, wenn das an sich Mögliche nicht geschieht, es nicht geschehe, und endlich noch eine andere Frage, ob nicht blos irgend Jemand sei, der da niemals eine Sünde hatte, sondern ob es einen Solchen irgend wann habe geben können? — Auf die Erste dieser Fragen: Ob der Mensch in diesem Leben ohne Sünde sein könne? erwiederte Augustinus: Er könne dieses durch Gottes Gnade und seinen freien Willen; auch gehöre ohne Zweifel der freie Wille selbst zur Gnade Gottes, das ist, zu den Geschenken Gottes, aber nicht nur daß er ist, sondern auch daß er gut ist; das heißt, daß er zur Erfüllung der Gebote des Herrn sich wendet. Die Gnade Gottes zeige nicht blos, was man thun soll, sondern helfe auch, daß man das Gewiesene thun könne [1]. — Das Zweite: Ob der Mensch in diesem Leben sich wirklich frei von Sünde halte? glaubte Augustinus mit Hinweisung auf die Aussprüche: Psalm 142, 2; 1. Joh. 1, 8 verneinen zu müssen und erwiderte den Pelagianern, die z. B. auf Job, Zacharias und Elisabeth u. A. als solche hinwiesen, welche die Schrift selbst „gerecht" nenne: Es sei ein wesentlicher Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Sündelosigkeit [2]. — Die Dritte Frage: Warum der Mensch, der, unterstützt von der göttlichen Gnade, es könnte, dennoch nicht ohne Sünde bleibe? erledigte er kurz also: Die Ursache dessen ist, weil die Menschen nicht wollen. Deßhalb aber wollen die Menschen das Gerechte nicht thun, entweder weil es ihnen an der Kenntniß dessen gebricht, was Recht ist, oder weil dasselbe nicht angenehm ist. Unwissenheit und Schwäche sind also die Gebrechen, welche den Willen des Menschen an der Uebung des Guten und der Unterlassung des Bösen hindern. Daß nun das Verborgene bekannt und das, was nicht gefiel, süß werde, das ist das Werk der

[1]) Ibid. c. 6 (ib. p. 43)
[2]) Ibid. c. 7 (ib. p. 44)

den menschlichen Willen unterstützenden Gnade. Wenn die Menschen durch dieselbe nicht unterstützt werden, liegt die Ursache in ihnen, nicht in Gott [1]). Auf die vierte Frage endlich antwortete Augustinus: Außer dem Einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Christus Jesus, gebe es schlechthin keinen, der frei von aller Sünde sei; außer Ihm habe es keinen gegeben und werde es keinen geben [2]).

§. 7. Fortsetzung.

Einige Jahre nach Abfassung der Bücher „über Schuld und Nachlassung der Sünden" erhielt der Bischof von Hipporegius Gelegenheit, die Gnade neuerdings wider Pelagius zu vertheidigen. Zwei durch Geburt wie durch Bildung ausgezeichnete junge Männner, Timasius und Jacobus, waren durch Pelagius für das ascetische Leben gewonnen, aber auch von seinen Irrthümern angesteckt worden. Diese überschickten dem Augustinus ein Buch, welches Pelagius über die Natur geschrieben hatte, mit der Bitte um ein Urtheil über dasselbe. Weil nun Pelagius in demselben mit brennendem Eifer wider Jene stritt, welche ihre Sünden mit der Schwäche der menschlichen Natur zu entschuldigen suchen, aber zugleich mit dem Aufwande einer Weisheit, die nicht von Oben ist; so ging Augustinus mit noch brennenderem Eifer an die Widerlegung dieser Schrift, damit das Kreuz Christi nicht zu Nichte gemacht werde, indem er eine Abhandlung „von der Natur und Gnade" an die genannten Männer richtete [3]).

Ueber die Art und Weise, wie Pelagius in seinem Buche sich über die Natur des Menschen ausgesprochen hatte, bemerkte Augustinus: „Indem er durch Vertheidigung der Natur die Sache Gottes zu führen meint, bemerkt er nicht, daß er durch die Behauptung, diese Natur sei gesund, die Barmherzigkeit des Arztes zurückstößt. Denn der

---

[1]) Ibid. c. 17 (ib. p. 54)

[2]) Ibid. c. 20 (ib. p. 58)

[3]) De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra Pelagium liber unus (X. 127 ss.) Die Abfassung dieses Buches fällt in das J. 415. S. praefatio in tom. 10. N. VIII

Schöpfer der Natur ist auch ihr Erlöser. Darum dürfen wir den Schöpfer nicht also loben, daß wir gezwungen werden zu sagen: der Erlöser sei überflüssig. Seien wir auf diese Art dankbar dafür, daß Er uns erschaffen, auf daß wir nicht undankbar dafür seien, daß Er uns heilt. Freilich müssen wir unsere Gebrechen, die Er heilet, nicht dem göttlichen Werke, sondern dem menschlichen Willen zuschreiben; aber so wie wir bekennen, es sei in unserer Macht gewesen dieselben zu verhüten, so mögen wir auch gestehen, die Heilung derselben liege mehr in Seiner Barmherzigkeit, als in unserm Vermögen. Diese Barmherzigkeit und den heilenden Beistand des Erlösers setzt er (Pelagius) aber nur darin, daß Er die begangenen Sünden vergebe, nicht aber in den Beistand zur Vermeidung der künftigen. Das ist ein sehr verderblicher Irrthum desselben; denn, obgleich dieses nicht durchblickend, verbietet er uns zu wachen und zu beten, damit wir nicht in Versuchung fallen, da er behauptet: „Es stehe blos in unserer Macht, daß dieses nicht geschehe [1]."

Zum Erweise seiner Behauptung, daß der Mensch sich frei von Sünden halten könne, hatte Pelagius heilige Männer und Frauen genannt, welche die Schrift als solche preise von Abel bis auf Johannes den Täufer und von Debbora bis „auf die Mutter unseres Herrn und Erlösers, welche der fromme Glaube ohne Sünde bekennen muß" (quam sine peccato confiteri necesse est pietati). Augustinus entgegnete: „Mit Ausnahme der heiligen Jungfrau Maria, welche ich, wenn von Sünden die Rede ist, gar nicht in Frage gezogen haben will (denn daraus, daß sie gewürdigt ward, Den zu empfangen und zu gebären, der gewiß ohne Sünde war, wissen wir, wie viel mehr Gnade ihr verliehen worden die Sünde ganz und gar zu meiden) — mit Ausnahme also dieser Jungfrau, wenn wir alle jene Heiligen zu ihren Lebzeiten gefragt hätten ob sie ohne Sünde wären, was würden sie wohl geantwortet haben? Ob das, was Dieser (Pelagius) sagt, oder was der Apostel Johannes (I. 1, 8) spricht [2])?"

---

[1]) Ibid. c. 34 (X. p. 143 s.)

[2]) Ibid. c. 36 (ib. p. 144 s.)

Nebstdem daß Pelagius unter der Gnade nur die Naturgaben des Menschen und die Vergebung der Sünden verstand, zählte er auch unter die Gnaden die durch das Evangelium Christi den Menschen gewordene Lebensanweisung; er wußte aber Nichts von der rechtfertigenden und heiligenden Gnade, als dem Erlöserverdienste Christi. Dieses veranlaßte den Augustinus zu dem Ausrufe: „O möchte er doch als ein Christ lesen, daß außer Jesus Christus kein Name unter dem Himmel ist, in welchem wir selig werden müssen; möchte er das Vermögen der menschlichen Natur nicht so vertheidigen, daß man glaube, der Mensch könne durch seinen freien Willen auch ohne diesen Namen selig werden! Aber er meint vielleicht, dazu sei der Name Christi nothwendig, daß wir durch sein Evangelium lernen, wie wir leben sollen, nicht auch daß uns seine Gnade beistehe, damit wir gut leben. Aber schon aus dem sollte er wenigstens die bedauernswerthe Finsterniß des Menschengeistes bekennen, daß dieser wohl einen Löwen zu bändigen versteht, aber doch nicht weiß, wie er leben soll. Genügt ihm zur Wissenschaft dessen der freie Wille und das natürliche Gesetz? Wenn ihm das natürliche Vermögen ausreicht zur Kenntniß des Gesetzes und zur Erfüllung desselben, dann ist Christus umsonst gestorben, und getilgt ist das Aergerniß des Kreuzes... Wenn ich also auch zustimme, daß Menschen hienieden ohne Sünde waren oder seien, so behaupte ich doch, daß sie dieses schlechterdings nicht sein konnten oder können, wenn sie nicht gerechtfertigt wären durch die Gnade Gottes, durch Jesus Christus unsern Herrn, den Gekreuzigten. Derselbe Glaube nemlich hat die Gerechten des alten Bundes geheilet, welcher auch uns heilet, das ist, der Glaube an den Mittler Gottes und der Menschen, den Menschen Christus Jesus, der Glaube an sein Blut und Kreuz, an seinen Tod und seine Auferstehung... Auf keine Weise als nur durch den Beistand des gekreuzigten Erlösers und die Gabe seines Geistes kommt wer immer zu vollendeter Vollkommenheit, so wie auch nur zu was immer für einem Fortschritte in wahrer und frommer Gerechtigkeit. Ob, wer dieses läugnet, mit Recht den Christen beigezählt werden könne, weiß ich nicht [1]."

---

[1]) Ibid. c. 40. 44. 60 (ib. p. 147. 149 und 157)

Ueberdies machte Augustinus in seinen Erörterungen über die Gnade noch geltend, daß sie eine freie, so wie eine vorausgehende und nachfolgende sei. „Diese Gnade Christi aber, sagte er, ohne welche weder Kinder noch Erwachsene selig werden können, wird nicht Verdiensten zu Theil, sondern wird umsonst gegeben; weßhalb sie auch Gnade heißt. Ihr seid gerechtfertigt worden umsonst, heißt es Röm. 3, 24, durch seine Gnade. [1])" .... „An dem Werke unserer Rechtfertigung arbeiten auch wir, aber wir wirken mit Gott dem Wirkenden blos mit, weil seine Barmherzigkeit uns zuvorkommt. Sie kommt uns aber zuvor, damit wir geheilt werden, und sie folgt nach, damit wir geheilt auch frisch fortleben (vegetemur); sie kommt zuvor, damit wir berufen werden, und sie wird nachfolgen, damit wir verherrlicht werden; sie kommt zuvor, damit wir fromm leben, und sie wird nachfolgen, auf daß wir immer mit Ihm leben [2])."

§. 8. Verhandlungen mit Pelagius im Oriente.

Während der Bischof von Hipporegius den Irrthümern, die unter dem Namen des Pelagius umliefen, im Abendlande so eifrig entgegentrat [3]), fanden dieselben im Oriente einen nicht minder eifrigen und berühmten Gegner. Dieser war der an der Krippe des Erlösers zu Bethlehem in klösterlicher Einsamkeit lebende Presbyter Hieronymus (geboren zu Stridon an der Grenze Pannoniens und Dalmatiens um 331 † 420). Ausgezeichnet durch seine auf Befehl des Papstes Damasus im Jahre 382 unternommene Berichtigung der alten lateinischen Kirchenübersetzung (Itala) des A. und N. T.

---

[1]) Gratia gratuita ibid. c. 4 (ib. p. 129)

[2]) Ibid. c. 31 (ib. p. 142)

[3]) Augustinus hatte den Pelagianern bereits noch einige andere Schriften entgegengesetzt und zwar noch im J. 412 das Buch »de Gratia Novi Testamenti« in Briefform an den Catechumen Honoratus in Carthago (Maurinerausgabe Opp. II. Ep. 140), das Buch „de Spiritu et Littera" an Marcellinus (X. 85—126) und im J. 414 einen ausführlichen Brief an Hilarius in Sicilien (II. Ep. 157).

und durch seine Uebersetzung des A. T. aus dem Hebräischen, so wie durch seine Erklärungen der heiligen Schrift, war er besonders in Bibelfragen das gelehrte Orakel des Abendlandes; auch stand er mit Augustinus seit dem Jahre 397 in brieflichem Verkehre [1]).

Der für Orthodoxie eifernde Hieronymus ward bald veranlaßt seine Stimme gegen die pelagianischen Ansichten zu erheben, denn Pelagius selbst lebte seit Jahren in seiner Nähe. Dieser hatte sich nemlich von Afrika aus im Jahre 411 in das Morgenland gewendet und als Origenist bei dem Bischofe Johannes von Jerusalem freundliche Aufnahme gefunden. Obwohl er, klug und umsichtig, mit seinen Meinungen über die Gnade auch hier sehr zurückhielt, so waren dieselben doch dem Hieronymus durch vertraute Geistliche von Jerusalem hinterbracht worden. Dieser säumte nicht, sie als Ausgeburt des Origenismus (**doctrina tua Origenis ramusculus est**) in einem Briefe an Ktesiphon einer scharfen Censur zu unterwerfen und die Vertheidiger derselben aufzufordern, offen mit ihren Ansichten hervorzutreten, weil dann auch der Sieg der Kirche über dieselben sicher sei (**Ecclesiae victoria est, vos aperte dicere, quod sentitis** [2]).

Aber Pelagius ging aus seiner sichern Verborgenheit nicht hervor und entschlüpfte seinen Gegnern wieder, als diese ihn fassen wollten. Es war nämlich ein spanischer Presbyter, Paulus Orosius, ein junger Mann geweckten Geistes und brennend vor Eifer, ein taugliches Gefäß im Hause des Herrn zu werden, zu Augustinus gekommen, um sich von dem Schatze seiner theologischen Wissenschaft zu bereichern. Augustinus sendete ihn im Frühjahre 415 an den gelehrteren Hieronymus nach Bethlehem [3]). So kam dieser zur Kunde dessen, was sein bischöflicher Freund bisher gegen den Pelagianismus gethan hatte. Orosius erschien deßhalb dem Hieronymus und seinen Freunden in Je-

---

[1]) Hieronym. de viris illustribus c. 135 und epist. ad Augustin (Opp. Aug. II. ep. 39 p. 83).

[2]) Commonit. M. Mercatoris (X. p. 31). Epist. Hieronym. ad Ctesiphontem (ib. p. 74 s.).

[3]) Augustin. ad Hieronym. epist. 166 (II. 583 s.).

rusalem wie gerufen, um durch ihn an Pelagius zu kommen, mit dem jener auch Gelegenheit fand über seine Lehrmeinungen zu sprechen [1]). Der zu den Füßen des Hieronymus sitzende Pilgrim erhielt zu dem Ende von der orthodoxen Geistlichkeit Jerusalems eine Einladung, dahin zu kommen, um vor dem Presbyterium und dem Bischofe Johannes über das gegen die Häresie des Caelestius und Pelagius in Afrika Geschehene zu berichten. Dieses geschah am 29. oder 30. Juli. Orosius erzählte einfach die Verdammung des Caelestius zu Carthago und wie der Bischof Augustinus so eben mit einer Widerlegung der Schrift des Pelagius „von der Natur" beschäftigt sei; auch habe derselbe die Irrthümer des Caelestius in einem Briefe an Hilarius aufgedeckt, wovon er eine Abschrift in Händen habe. Auf Verlangen der Versammlung las Orosius diesen Brief in Gegenwart des Pelagius vor, nachdem dieser dazu auf Begehren des Bischofs Johannes eingeführt worden war. Nach beendigter Lesung fragte man den Pelagius, ob er sich zu den Meinungen bekenne, wider welche der Bischof Augustinus dieses geschrieben habe? Da entgegnete dieser: Wer ist mir Augustinus?! Dieses die bischöfliche Würde eben so sehr als das persönliche Ansehen des Augustinus verletzende Wort eines Laien erfüllte die Versammlung mit solchem Unwillen, daß man die Entfernung, ja die Excommunication desselben verlangte. Johannes suchte die Aufregung zu beschwichtigen, indem er zu Pelagius, den er Platz nehmen hieß, sprach: Augustinus bin ich. Aber man gab ihm zu hören: Wenn du Augustinus vertrittst, so vertrete auch die Grundsätze desselben. — Auf die Frage des Bischofs, was man gegen Pelagius vorzubringen habe, erklärte Orosius: Pelagius hat zu mir gesagt, er lehre: der Mensch könne ohne Sünde sein, und Gottes Gebote leicht halten, wenn er wolle. Pelagius bekannte sich zu diesem Satze. Da nun Orosius geltend machte, dieser Satz sei von der afrikanischen Synode, so wie von Augustinus und Hieronymus verdammt worden, drang Johannes, dieses nicht beachtend darauf, daß man vor ihm als Richter eine förmliche Klage wider Pelagius

[1]) Orosius in seinem Apologet. (X. 79 s.) sagt: Pelagius mihi dixit, docere se etc. Er hatte also persönlich mit ihm gesprochen.

erheben solle. Orosius aber wies dieses Ansinnen, als ein die abendländischen Kirchenlehrer verletzendes, entschieden zurück — um so mehr, als der Dolmetscher, der das Verständniß zwischen den Lateinern und Griechen vermitteln sollte, sich als unverläßlich erwies. Der Bischof suchte hierauf den Pelagius zu rechtfertigen und seine Gegner des Irrthumes zu verdächtigen, indem er bemerkte: Wenn er sagte, der Mensch könne dieses ohne den Beistand Gottes, so wäre es verdammenswerth; nun aber, da er hinzusetzt: Der Mensch könne zwar ohne Sünde sein, aber nicht ohne Hilfe Gottes, was sagt ihr? Läugnet ihr vielleicht den göttlichen Beistand? Da sprach Orosius: Jedem das Anathema, welcher die Gnade Gottes läugnet; die Lateiner aber, welche den Bischof durchblickt hatten, verlangten, daß die Sache vor lateinischen Richtern anhängig gemacht werde, weil der Häretiker, so wie sie, die Lateiner, und der Gegenstand selber im Abendlande bekannter sei. Ja Mehrere scheuten sich nicht zu sagen: Niemand könne zugleich Häretiker, Anwalt und Richter sein. Endlich mußte Johannes dem Verlangen der Abendländer nachgeben und man kam überein, Boten und Briefe an Papst Innocentius I. zu schicken und dem Urtheile desselben sich zu unterwerfen, bis dahin aber gegenseitig sich ruhig zu verhalten. Und so ging man denn nach gesprochenem Gebete in Frieden auseinander; aber wie erbittert der Bischof Johannes durch diese Vorgänge war, das erfuhr nach einigen Wochen Orosius, als er zum Feste der Kirchweihe am 14. September nach Jerusalem gekommen war und den Bischof begrüßte. Denn dieser fuhr ihn mit den Worten an: Was willst du bei mir, du Gotteslästerer? Und als Orosius betroffen nach der Blasphemie fragte, deren er sich schuldig gemacht haben solle, erhob Johannes wider ihn den eben so nichtigen als empörenden Vorwurf: Ich habe ja gehört, wie du gesagt hast: Auch mit der Gnade Gottes kann der Mensch nicht ohne Sünde sein [1]).

§. 9. Fortsetzung.

Die erbitterte Stimmung des Bischofs von Jerusalem wider die Gegner des Pelagius mußte diese nur zu neuen Schritten treiben,

[1]) Orosii apologet. (X. App. p. 80 s.)

um seinen Schützling der Häresie zu überführen. Man bediente sich dazu zweier aus dem Abendlande angekommener gallischer Bischöfe, Heros von Arles und Lazarus von Aix, welche ihre Stühle durch eine Sentenz des Papstes verloren hatten [1]). Diese brachten wider Pelagius eine Klagschrift bei Eulogius von Cäsarea, dem Metropoliten Palästinas ein, und in Folge dessen ward unter dem Vorsitze desselben eine Synode zu Diospolis (Lydda) gehalten. Die Verhandlung, zu welcher nebst Eulogius 13 Bischöfe, und unter ihnen auch Johannes von Jerusalem gekommen waren, ging wenige Tage vor dem Weihnachtsfeste, am 20. December 415 vor sich. Der Angeklagte Pelagius hatte sich eingefunden, nicht aber die Kläger desselben. Der Eine, hieß es, sei schwer erkrankt und dadurch auch der Andere zu erscheinen verhindert worden. Diesen für Pelagius günstigen Umstand benützte sein bischöflicher Gönner sogleich, um für den Angeklagten und gegen die Kläger desselben zu sprechen; Pelagius selbst aber brachte als Zeugnisse seiner Unbescholtenheit Briefe hervor, welche er von verschiedenen Bischöfen erhalten hatte, und unter diesen auch einen von Augustinus. — Darauf ward die lateinische Klagschrift verlesen, welche sowohl Stellen aus Schriften des Pelagius, als Sätze des Caelestius enthielt. Auf die aus seinen Büchern mehr dem Sinne als dem Wortlaute nach entlehnten Puncte gab Pelagius solche Erklärungen, daß die Bischöfe nicht umhin konnten, ihre Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre anzuerkennen [2]). Die Sätze, welche dem Caelestius zur Last gelegt wurden, waren die schon zu Carthago verdammten (§. 2.); nebst diesen aber noch folgende: „Die Gnade Gottes werde nicht zu den einzelnen Handlungen gegeben, sondern bestehe in dem freien Willen, dem Gesetze und der Lehre; sie werde nach unsern Verdiensten verliehen, denn wenn sie Gott auch Sündern schenke, scheine er ungerecht zu sein; daraus folge aber

[1]) Zosimi P. Epist. ad episcopos Afric. 2. et 3. bei Schoenemann Pontif. Rom. epistolae genuinae. Gotting. 1796. pag. 673. 77

[2]) Synode von Diospolis bei Mansi Conc. coll. IV. 311 s. — Augustin. de gestis Pelagii liber unus (X. p. 191 s.) und Common. Mercatoris (X. App. p. 71).

auch, daß die Wirksamkeit der Gnade von dem menschlichen Willen abhänge; denn wenn wir Alles nur durch die Gnade thun, so werden, wenn wir von der Sünde besiegt werden, nicht wir besiegt, sondern die göttliche Gnade, welche uns zwar auf alle Weise helfen wollte aber nicht konnte, oder aber entweder nicht konnte oder nicht wollte." Auf diese Puncte, welche Pelagius als Lehrer des Caelestius verantworten sollte, erwiederte er: Ob dies Sätze des Caelestius seien, das ist Sache derer, die das sagen; ich aber habe niemals so gedacht, sondern verdamme den, der also glaubt. Darum fällte das Concil die Sentenz: Die Synode nimmt dich auf, weil du diese verwerflichen Meinungen verdammst [1]. Dieses Urtheil deutete Pelagius dahin, als ob die Väter dieser Versammlung seine Lehre gutgeheißen hätten, und triumphirte über seine dadurch beschämten Gegner. Der von Leidenschaft nicht freie Hieronymus dagegen nannte diese Synode die „erbärmliche" (miserabilem); der ruhige Augustinus aber erkannte den Beschluß derselben als einen vollkommen rechtlichen (absolutissima judicatio), durch welchen der Pelagianismus förmlich — sowohl durch den Mund der Väter als des Pelagius selbst — verdammt worden sei [2].

Pelagius mit seinem Anhange beruhigte sich aber nicht mit der Beschämung seiner Gegner; der Streit hatte unter den Betheiligten vielmehr eine solche persönliche Feindschaft gestiftet, daß die Pelagianer an Hieronymus als dem Haupte der Gegenpartei gräuliche Rache nahmen. Mit unglaublicher Verwegenheit stürzte man sich im Jahre 416 auf die unter der Obhut des Hieronymus stehenden Klöster, steckte sie in Brand und wüthete gegen die männlichen und weiblichen Bewohner derselben also, daß ein Diacon erschlagen ward. Hieronymus selbst fand nur Schutz in einem befestigtern Thurme. Der Bischof Johannes vergaß über den persönlichen Hader gänzlich die Würde und Pflicht seiner Stellung und hatte für die in seinem Sprengel arg Mißhandelten kein Wort des Trostes [3].

---

[1]) Aug. de gestis Pelagii c. 14 (X. p. 208).

[2]) Ibid. c. 19. 20. 21. 14. (ib. p. 215. 208).

[3]) Ibid. c. 35 (ib. p. 227) und Epistol. Innocentii P. ad Hieronym. et Joannem bei Schoenemann l. c. p. 652. ss.

§. 10. Papst Innocentius I. über Pelagius und Caelestius und über ihre Lehrmeinungen.

Durch den aus Palästina zurückkehrenden Orosius erfuhr man in Afrika alle diese Vorgänge, und Heros und Lazarus hatten demselben Briefe an alle Bischöfe des Landes mitgegeben. Dieses veranlaßte den Episcopat der Provinz von Carthago, sich im Monat Juni 416 in der Metropole zu versammeln, um neue Maßregeln wider das Umsichgreifen des Pelagianismus zu berathen. Den 67 Vätern des Concils erschien es am zweckmäßigsten, den apostolischen Stuhl anzugehen, auf daß durch sein Ansehen der pelagianische Irrthum verdammt werde. Indem sie dieses Verlangen an Papst Innocentius aussprachen, sagten sie am Schlusse ihres Schreibens: „Sollten daher auch Pelagius und Caelestius sich gebessert haben oder diese Meinungen und Schriften, die man ihnen vorhält, als die ihrigen in Abrede stellen und sollten sie der Lüge nicht überführt werden können, so muß doch im Allgemeinen Jeder mit dem Anathem belegt werden, welcher lehrt und behauptet, daß die menschliche Natur zur Genüge die Sünde bewältigen und Gottes Gebote halten könne, und welcher sich auf diese Weise als ein Gegner der Gnade Gottes zu erkennen gibt, die durch die Gebete der Heiligen auf das Klarste bewiesen wird; so wie wer da immer läugnet, daß die Kleinen durch die Taufe Christi vom Verderben errettet werden und das ewige Heil erlangen [1]."

Dem Beispiele des Concils von Carthago folgte der Episcopat der Provinz von Numidien, welcher im Herbste desselben Jahres zu Mileve versammelt in gleichem Sinne an den Papst schrieb. Ueberdies richteten noch die fünf Bischöfe Aurelius, Alypius, Augustinus, Evodius und Possidius ein besonderes Schreiben an Innocentius, in welchem der Concipient desselben, Augustinus, die Streitfrage dogmatisch erörterte und um Approbation dieser Darlegung über die Gnade bat [2].

---

[1]) Conc. Carthag. bei Mansi IV. 621 s.; Epistola Concil. ad Innocent. bei Schoenemann l. c. p. 616—20.

[2]) Epist. Conc. Milevit. et Episcopp. quinque ad Innocent. bei Schoenemann l. c. p. 621—34.

Der Papst erklärte in seinen Antworten (27. Jan. 417) auf diese drei Briefe nicht nur seine volle Uebereinstimmung mit der Lehre der afrikanischen Kirche, und verdammte die Bestreitung der Gnade als eine verkehrte Doctrin, sondern er ging noch über die Forderung der Afrikaner hinaus, indem er den Pelagius und den Caelestius als Erfinder neuer Meinungen kraft Autorität der apostolischen Gewalt so lange der Kirchengemeinschaft beraubt erklärte, bis sie nicht ihre bösen Wege verlassen würden; ja er dehnte dieses Urtheil auch auf ihre Anhänger aus [1]).

So war der Pelagianismus durch das Urtheil des römischen Stuhles als Häresie verworfen und die Streitfrage für immer beigelegt, und Augustinus sprach dieses in einer Predigt zu Carthago (23. September 417) also aus: „Die Verhandlungen zweier Concilien sind an den apostolischen Stuhl gesendet worden, von dort sind Entscheidungen erflossen, die Streitsache ist demnach entschieden; möchte doch auch der Irrthum aufhören! [2])“

§. 11. Caelestius und Pelagius berücken den Papst Zosimus.

Das Gewicht der päpstlichen Sentenz recht wohl kennend, beeilten sich Caelestius und Pelagius, der bedingungsweise über sie verhängten Excommunication sich zu entledigen. Dem Caelestius war es gelungen, in der Metropole Asiens, wohin er sich von Carthago aus im J. 412 begeben hatte, die Presbyterwürde zu erlangen. Nach einiger Zeit hatte er Ephesus verlassen und sich in Constantinopel aufgehalten, von wo er wegen seinen dort ausgestreuten Irrthümern durch den Bischof Atticus vertrieben worden war [3]). Als er nun von der über sich ergangenen Ausschließung Kunde erhielt, begab er sich nach Rom, dessen Stuhl mittlerweile Papst Zosimus (18. Jänner 417—26. December 418) eingenommen hatte, um sich von den wider ihn an

---

[1]) Innocent. epist. ad Conc. Carthag. Milevit. et 5 episcopos ibid. p. 634—48. Die Sentenz wider Pelagius und Caelestius, in epist. ad Conc. Milevit. n. 6. ib. p. 643.

[2]) Serm. 131 n. 10 praef. in tom. X. n. 13.

[3]) Common. Mercat. (X. App. p. 69); Praef. in tom. X. n. 14.

den apostolischen Sitz gebrachten Beschuldigungen zu reinigen. Vor einer zahlreichen Versammlung römischer und auswärtiger Geistlicher in der Basilica des heiligen Clemens vernahm Zosimus im September 417 den Caelestius [1]). Dieser überreichte ein Bekenntniß, in welchem er sich über alle Artikel des Symbolums, die nicht in Frage standen, breit ausließ und zwar ganz gemäß dem kirchlichen Glauben. Offen aber läugnete er die Erbsünde, da er seine Meinung über die Kindertaufe also darlegte: „Gemäß der Regel der allgemeinen Kirche und nach dem Ausspruche des Evangeliums bekennen wir, daß die Kinder zur Vergebung der Sünden getauft werden müssen, weil nach des Herrn Festsetzung das Himmelreich nur Getauften zu Theil werden kann; denn da zur Erlangung desselben die natürlichen Kräfte nicht tüchtig sind, so muß es durch die freie Gnade ertheilt werden. Die Kinder seien zur Vergebung der Sünden zu taufen, — haben wir aber nicht deßhalb gesagt, als ob wir die Erbsünde behaupten wollten; denn dieses ist weit entfernt von dem katholischen Glauben, weil die Sünde nicht mit dem Menschen geboren, sondern erst später von ihm begangen wird, und weil die Sünde augenfällig nicht Sache der Natur, sondern des Willens ist. Dieses zu bekennen ist hier am Orte, auf daß es nicht scheine, wir machten verschiedene Arten von Taufe, und es ist nothwendig sich dagegen zu verwahren, daß man aus Anlaß der Taufe zur Schmach des Schöpfers sage, das Böse werde, ehe es vom Menschen geschieht, auf ihn natürlicher Weise übertragen.“ — In demselben Sinne, als ob seine Privatmeinungen das Gebiet der Glaubensfragen nicht berührten, sagte er ferner im Allgemeinen: „Wenn aber Fragen aufgeworfen wurden, die zum Glauben nicht gehören, und über welche unter sehr Vielen gestritten wurde, so habe ich nicht wie der Erfinder eines Dogmas etwas bestimmt und entschieden aufgestellt, sondern was ich immer aus der Quelle der Propheten und Apostel geschöpft, das legen wir dem Urtheile Euerer apostolischen Würde zur Prüfung vor, damit, sollte etwa bei

---

[1]) **Synod. Rom. in causa Caelest.** bei **Mansi IV. 371** und **Epist. Zosimi ad episc. Africae** bei **Schoenemann l. c. p. 672**

uns als Menschen irgend ein Irrthum unwissentlich sich eingeschlichen haben, er durch Euern Ausspruch verbessert werde [1]." — Um sich von der katholischen Gesinnung, welche Caelestius hiemit auszusprechen schien, zu überzeugen, fragte ihn der Papst: ob er alles Dieses auch mit dem Herzen bekenne? und Caelestius stand nicht an dieses zu betheuern [2]). Da Zosimus sah, in welch crassen Irrthümern der Beklagte in der That befangen sei, verlangte er, Caelestius solle die wider ihn zu Carthago vom Diacon Paulinus erhobenen Klagepuncte verdammen, und seine Zustimmung zu dem apostolischen Schreiben des Papst Innocentius erklären. Caelestius aber entzog sich der ersten Forderung und leistete dem Verlangen des Papstes nur in dem Puncte Genüge, daß er versprach Alles zu verdammen, was immer der apostolische Stuhl verwerfe [3]).

Diese dem römischen Stuhle von Caelestius immer und wieder gezollte unterwürfige Gesinnung bestach den überaus milden Papst [4]) so sehr, daß er demselben troß seiner Irrthümer Schonung angedeihen lassen zu müssen glaubte, um so mehr, als die Ankläger desselben, Heros und Lazarus, in Rom gar übel angeschrieben waren [5]). Weil aber der Vorgänger des Zosimus in Folge des Andringens der afrikanischen Bischöfe in der Sache des Pelagius und Caelestius Amt gehandelt hatte, so beschloß der Papst, daß die über Caelestius verhängte Ausschließung noch zwei Monate in Kraft bleiben solle; während dieser Zeit hätte, wer ihn der Falschheit und des Unglaubens überführen wolle, nach Rom zu kommen; denn die gläubige Gesinnung desselben sei untadelhaft (absoluta Caelestii fides) erfunden worden [6]).

---

[1]) S. Augustin. contra Pelag. et Caelest. II. de peccato origin. c. 6 (X. I. p. 255) und Bibliothek der Symbole von Dr. Aug. Hahn. Breslau 1842 S. 199 f.

[2]) Zosimi epist. ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 672.

[3]) S. August. de pecc. origin. c. 7 (X. 256).

[4]) Augustinus nennt den Zosimus de pecc. orig. c. 6 (X. 255): »multum misericors.»

[5]) Zosimi epist. ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 673.

[6]) Die Sentenz des Zosimus in Epist. cit.: »quare intra secundum mensem aut veniant, qui praesentem redarguant aliter sentire» (Schoenemann

Der Papst war im Begriffe dieses Alles den Bischöfen Afrikas zu berichten, als von dem Bischofe Praylius, dem Nachfolger des Johannes, und von Pelagius Briefe aus Jerusalem einliefen. Der neue Bischof von Jerusalem vertrat nachdrücklich die Sache des Pelagius, welcher selbst in einer umfassenden Schrift sich vertheidigte und ein Bekenntniß seines Glaubens an den apostolischen Stuhl sendete [1]. Diese Glaubensformel war ganz gleichlautend mit jener des Caelestius, weitläufig über nicht in Frage stehende Artikel, die Streitpuncte dagegen kaum berührend. Ueber diese erklärte er sich in auffallender Unbestimmtheit also: „Wir nehmen Eine Taufe an und halten dafür, dieselbe sei mit den nemlichen sacramentalischen Worten bei Kindern, wie bei Großen zu verrichten . . . Wir bekennen einen freien Willen so, daß wir sagen, wir bedürfen immer der Hilfe Gottes, und daß sowohl Jene irren, welche mit Manichäus sagen: Der Mensch könne die Sünde nicht meiden, als Jene, welche mit Jovinian annehmen, der Mensch könne nicht sündigen; denn Einer wie der Andere hebt die Freiheit des Willens auf. Wir aber sagen: Der Mensch könne sündigen und nicht sündigen, auf daß wir bekennen, wir seien stets frei." Und wie Caelestius, so unterließ auch Pelagius am Schlusse seines Bekenntnisses nicht, zum Erweise seiner gläubigen Gesinnung dasselbe dem Urtheile des apostolischen Stuhles zu unterwerfen, indem er schrieb: „Das, gottseligster Papst, ist der Glaube, den wir in der katholischen Kirche erlernt haben, und den wir immer festhielten und noch festhalten. Sollte etwa in diesem Bekenntnisse Etwas minder schulgerecht (minus perite) oder abgemessen ausgedrückt sein, so verlangen wir von dir außer Fehl gesetzt zu werden, der du den Glauben und Sitz Petri inne hast; sollte aber dieses unser Bekenntniß durch den Ausspruch deiner aposto-

p. 674) hellt Augustinus auf, wenn er schreibt: „Caelestius velut phreneticus, ut requiesceret, tanquam leniter fotus, a vinculis tamen excommunicationis nondum est creditus esse solvendus. Sed interposito duorum mensium tempore, donec rescriberetur ex Africā, resipiscendi ei locus sub quadam medicinali sententiae lenitate concessus est." (De pecc. orig. c. 7 X. 256).

[1]) Epistola Zosimi ad episc. Afric. bei Schoenemann l. c. p. 676.

lischen Würde gutgeheißen werden, so wird Jeder, der mich anschwärzen wollte, nur sich als unwissend oder böswillig oder auch als unkatholisch, mich aber nicht als häretisch erweisen [1])."

Dieses Bekenntniß so wie die Vertheidigungsschrift des Pelagius sendete der Papst zugleich mit dem Verhöre des Caelestius nach Afrika, indem er am 21. September den Bischöfen schrieb: Er hätte gewünscht, daß Einer von ihnen zugegen gewesen wäre, als diese Schriften in Rom öffentlich vorgelesen wurden; denn Einige hätten sich kaum der Thränen enthalten können, daß Männer so vollkommenen Glaubens verschrieen werden konnten. Er hoffe, den afrikanischen Bischöfen werde die Lesung dieser Documente Freude machen über den vollendeten Glauben des Pelagius und sie würden erkennen, daß ihrer Forderung Genüge geschehen sei, indem Caelestius und Pelagius wirklich das zu Verdammende verdammten, und das zu Befolgende befolgten [2]).

Der Subdiacon Basiliscus, welcher diese päpstlichen Schreiben nach Afrika überbrachte, traf am zweiten November zu Carthago den Diacon Paulinus und lud denselben mündlich vor den apostolischen Stuhl. Dieser aber glaubte der Vorladung nicht folgen zu müssen, indem ja die Sentenz des Zosimus nicht wider ihn, sondern für ihn gefallen sei. Das schrieb er denn auch dem Papste am 8. November und dankte demselben zugleich für das zu seinen Gunsten gefällte Urtheil, denn nach Ausweis der Acten habe Zosimus wiederholt den Caelestius gefragt: ob er verdamme, was die Klageschrift des Paulinus wider ihn vorbringe? Paulinus gab aber auch dem Papste zu verstehen, wie allzu nachsichtig er mit Caelestius, dem widersetzlichen und offenbaren Läugner der Erbsünde, verfahren und wie er von diesem überlistet worden sei: „Die römische Kirche, schrieb er, kennt nun den Schuldigen, welcher gewagt hat zu widersprechen und nicht zu verdammen, was deine Gottseligkeit zu verwerfen geboten . . . Dieser Fuchs verlegte sich immer auf Täuschungen und sein Naturell vermag er nicht zu ändern [3])."

---

[1]) Hahn's Bibl. der Symbole S. 197 ff.

[2]) Epistola Zosimi bei Schoenemann l. c. 676. 80.

[3]) Libellus Paulini ad Zosimum bei Schoenemann l. c. p. 690. 91. 92.

Nach diesem Briefe des Paulinus kam dem Papste (J. 418) auch eine Reclamation der afrikanischen Bischöfe wider das mit Caelestius und Pelagius eingehaltene Verfahren zu, worauf ihnen Zosimus am 21. März erwiederte: „Ihr habt den Inhalt meines Schreibens so verstanden, als ob wir dem Caelestius in allen Stücken Glauben geschenkt und ohne Prüfung seiner Worte, so zu sagen, zu jeder Sylbe unsere Zustimmung gegeben hätten . . . Euere Brüderlichkeit wisse daher, daß wir nach Empfang euerer früheren Briefe gar Nichts geändert, sondern Alles in dem Stande gelassen haben, in welchem es lange schon war, wie wir euch auch schrieben, daß nemlich euer an uns gerichtetes Verlangen Geltung finden solle [1].“ — Es hatten aber die Afrikaner im Interesse des apostolischen Stuhles, auf daß nemlich minder Verständige nicht glauben möchten, es seien die falschen Glaubensansichten (fidei venena) des Caelestius von Rom gutgeheißen worden, verlangt: Caelestius dürfe nicht nur im Allgemeinen seine Zustimmung zu dem Schreiben des P. Innocenz erklären, sondern er müsse offen Alles und Jedes verdammen, was er in seinem Bekenntnisse Unkirchliches vorgebracht habe. Diesem Verlangen der Afrikaner zu genügen, ward Caelestius von Zosimus nochmals vorgeladen, er entzog sich aber einer neuen, wie er erwarten mußte, schärfern Untersuchung, und das öffnete dem Papste vollends die Augen [2].

§. 12. Die Irrthümer des Pelagianismus von der Kirche verdammt.

Beruhigt durch die Zuschrift des Zosimus trat der Episcopat aller afrikanischen Kirchenprovinzen am 1. Mai 418 zu einer Synode in Carthago zusammen, welcher Aurelius von Carthago mit dem Primas von Numidien, Donatianus von Telepte, vorsaß. Diese 205 Bischöfe, unter denen auch Augustinus war, sprachen über die Irrthümer des Caelestius und Pelagius das kirchliche Verdammungsurtheil in folgenden Sätzen aus:

1. Wer da sagt, der erste Mensch Adam sei sterblich geschaffen

---

[1]) Epistola Zosimi 12. bei Schoenemann l. c. p. 700.

[2]) S. Augustin. contra duas epist. Pelag. l. 2. c. 3 (X. 434).

worden, so daß er, ob er sündigen mochte oder nicht, leiblicher Weise gestorben sein würde, d. i. daß er aus dem Leibe scheiden mußte, nicht aus Schuld der Sünde, sondern aus Naturnothwendigkeit, der sei Anathema.

2. Imgleichen wer da läugnet, die neugeborenen Kinder seien zu taufen, oder wer da sagt, sie würden zwar zur Vergebung der Sünden getauft, aber sie hätten von Adam her keine Erbsünde an sich, welche durch das Bad der Wiedergeburt getilgt werden müßte (woraus folgt, daß bei ihnen die Taufform „zur Vergebung der Sünden" keine wahre, sondern erlogene Bedeutung hätte) der sei Anathema. Denn das Wort des Apostels (Röm. 5, 12) ist nicht anders zu verstehen, als es die katholische Kirche aller Orten immer verstanden hat. Denn dieser Glaubensregel zu Folge werden auch die Kleinen, die in ihrer eigenen Person noch keinerlei Sünde begehen konnten, aus dem Grunde zur Vergebung der Sünden wahrhaft getauft, damit in ihnen durch die Wiedergeburt getilgt werde, was sie durch die Geburt sich zugezogen haben.

3. Imgleichen wer da immer sagt, die Gnade Gottes, in welcher wir durch unsern Herrn Jesus Christus gerechtfertigt werden, diene allein zur Vergebung der Sünden, die man schon begangen hat, und nicht auch zum Beistande, damit man keine begehe, der sei Anathema.

4. Imgleichen wer da immer sagt, diese Gnade Gottes durch unsern Herrn Jesus Christus stehe uns zum Nichtsündigen nur dadurch bei, daß uns durch dieselbe die Erkenntniß der Gebote geoffenbart und eröffnet wird, auf daß wir wissen, was wir anstreben, was wir meiden sollen, nicht aber werde uns durch dieselbe auch verliehen, daß wir mit Liebe und Kraft vollbringen, was wir als Pflicht erkannt haben, der sei Anathema.

5. Imgleichen wer da immer sagt, deßhalb werde uns die Gnade der Rechtfertigung gegeben, damit wir durch die Gnade leichter erfüllen können, was wir durch den freien Willen zu thun geheißen werden, als ob wir, wenn auch die Gnade nicht gegeben würde, zwar nicht leicht, aber dennoch auch ohne sie die göttlichen Gebote erfüllen könnten! der sei Anathema.

6. Imgleichen wer da immer meint, das Wort des Apostels Johannes: „Wenn wir sagen: wir haben keine Sünde, so verführen wir uns selbst und die Wahrheit ist nicht in uns" sei so zu nehmen, daß er (der Apostel) sagte: Bloß aus Demuth müsse man sprechen: wir haben Sünde, nicht, weil es wirklich so ist, der sei Anathema.

7. Imgleichen wer da immer sagt, im Gebete des Herrn sprechen die Heiligen: „Vergib uns unsere Schulden" nicht, als ob sie das für sich selbst sagen (weil für sie diese Bitte nicht mehr nothwendig sei), sondern für Andere, die in ihrer Gemeinde Sünder sind, und deßhalb sage auch keiner der Heiligen: „Vergib mir meine Schulden," sondern „Vergib uns unsere Schulden," damit man einsehe, der Gerechte flehe mehr für andere, als für sich, der sei Anathema.

8. Imgleichen die da wollen, daß die Worte im Gebete des Herrn: „Vergib uns unsere Schulden" von den Heiligen so gesprochen werden, als ob das demüthiger, nicht wahrhaftiger Weise gesagt werde, die seien Anathema.

9. Imgleichen wer da sagt, deßhalb habe der Herr gesprochen: „In dem Hause meines Vaters sind viele Wohnungen," damit man erkenne, im Himmelreiche werde ein mittlerer oder anderwärts irgend ein Ort sein, an welchem die Kleinen, die ohne Taufe (ohne welche sie in das Himmelreich, welches das ewige Leben ist, nicht eingehen können) aus diesem Leben schieden, selig leben, der sei Anathema [1]).

Dieses **Verdammungsurtheil** der afrikanischen Kirche **wider den Pelagianismus ward vom römischen Stuhle bestätigt** und bekräftigt. Denn Papst Zosimus hatte gleich, nachdem Caelestius einer neuen Untersuchung sich entzog, in einem umfassenden und motivirten Erlasse die pelagianischen Irrthümer ver-

[1]) Concil. Carthag. bei Mansi IV. 326 ss. und Opp. S. August. tom. X. 106 s. Der 9. Satz über den Mittelort der ohne Taufe gestorbenen Kinder, der in vielen Codd. die 3. Stelle einnimmt, stand ursprünglich nicht am 3. Orte und deßhalb habe ich ihn hier zuletzt gesetzt; Zosimus beruft sich in seiner Tractoria (bei Schoenemann p. 710) auf das 3. Cap. der karthaginensischen Synode, das von der Gnade handle, so wie auf das 4. und 5. desselben Inhalts.

dammt; und als ihm nun vor der Veröffentlichung desselben die Beschlüsse der Synode von Carthago zukamen, so ergriff er diese Gelegenheit um sie in seinem Erlasse feierlich als solche, welche der apostolische Stuhl sich zu eigen mache, zu bestätigen. Nach dem Beispiele seines Vorgängers verurtheilte Zosimus auch den Caelestius und Pelagius, wenn sie ihre Irrlehren widerrufen würden, zur Buße; sollten sie aber den Widerruf verweigern, so sollten sie aus der Kirche ausgeschlossen sein. Der Papst richtete diesen Erlaß zunächst an die Bischöfe Afrikas, aber auch als Umlaufschreiben (Tractoria) an alle Kirchen des Abend- und Morgenlandes, welches von allen orthodoxen Bischöfen unterschrieben wurde [1]).

Noch ehe dieses Urtheil wider den Pelagianismus vom apostolischen Stuhle erfloß, war ein kaiserliches Strafgesetz wider die Urheber und Anhänger desselben ausgegangen. Besonders durch die Bewegungen veranlaßt, welche der Pelagianismus in Rom verursachte, erließ Honorius am 30. April 418 aus Ravenna ein Edict welches die Urheber der Neuerung aus Rom verwies, die Anhänger derselben aber den Magistraten anzuzeigen und mit dem Exile zu belegen befahl [2]).

§. 13 Der Pelagianismus des Julianus von Eclanum.

Achtzehn italische Bischöfe verweigerten aber die Unterschrift der päpstlichen Encyklika; unter diesen war der Bischof Julianus von Eclanum in Campanien der ausgezeichnetste. Dieser Mann, welcher, wenn auch nicht an Tiefe doch an Scharfsinn des Geistes sich mit Augustinus messen konnte, und an Correctheit und Eleganz des Styles ihn übertraf, vertrat von nun an offen und nachdrücklich die Sache und die Personen des Pelagius und Caelestius vorzüglich wider den geistvollsten Bestreiter derselben, Augustinus.

Julian, wenn auch selbstständigen Geistes, war dennoch mit Pelagius und Caelestius Einer Ansicht über Erbsünde und Gnade. In

---

[1]) Die Sentenz wider Pelagius und Caelestius in der **Tractoria Zosimi** (**Schoenemann p. 709**). Derselben erwähnt Augustin. **Ep 190 (II. 706)**.

[2]) **S. Augustin. Opp. tom. X. Append. p. 105 s.**

der Zuschrift an Zosimus, kraft deren die pelagianisch gesinnten Bischöfe dem Papste erklärten, daß und warum sie das Verdammungsdecret desselben nicht unterschrieben, verwarf Julian die Erbsünde mit den Worten: „Wir bekennen, die Natur des Menschen sei gut und vollkommen, weil sie von dem guten Gotte gemacht ist. Auch bekennen wir, daß jeder Mensch von Gott geschaffen werde . . . In Folge dessen verwerfen wir die natürliche Sünde oder wie sie anders genannt wird, damit wir nicht Gott dem Schöpfer Aller eine Schmach anthun, wenn wir behaupten, es habe Etwas von Ihm gemacht werden können, das mit der Sünde behaftet ist.“ Die Katholiken als Bekenner des Glaubens an die Erbsünde galten ihm gleich den Manichäern. Ueber die Gnade aber und über ihre Nothwendigkeit zum Guten äußerte sich Julian also: „Die Gebote des göttlichen Gesetzes halten wir ob Gottes Heiligkeit für erfüllbar, und bekennen, daß sie alle gehalten werden können durch die Gnade Christi, welche zu allen guten Handlungen Beistand und Gefährte ist, und durch den freien Willen des Menschen, der selbst ein Geschenk Gottes ist. Diese Gnade Gottes aber wird nicht zu Theil dem Widerstrebenden, noch gebricht sie dem Folgsamen [1].“ — Doch erkannte er keineswegs die Gnade als schlechthin nothwendig zur Vollbringung des Guten, denn in seinem Buche „über die Liebe“ schrieb er: „Das Gute, das wir wollen, vermögen wir durch den freien Willen, obschon wir es mit Hilfe der Gnade Gottes leichter vollbringen können [2].“ Ueberdies war Julian der Ansicht, daß die Gnade dem Menschen nach Verdienst gegeben werde [3].

Offen sprach Julian diese pelagianischen Meinungen in seinem Briefe an den Papst als seinen Glauben aus „gemäß der katholischen Richtschnur,“ und erklärte schließlich: sie (er und die andern 17 Bischöfe) würden, falls man sie deßhalb beunruhigen sollte, von einem allgemeinen Concile gehört zu werden verlangen [4]. Ehe Julian

---

[1]) Juliani Libellus fidei (X. App. p. 111)
[2]) Juliani Sententiae c. 1 (X. App. p. 117)
[3]) S. Augustin. contra Julianum l. IV. c. 8. (X. p. 605)
[4]) Juliana Libell. fidei (X. App. p. 113)

dieses Schreiben nach Rom abgehen ließ, verbreitete er es durch ganz Italien und suchte in einem andern Briefe ähnlichen Inhaltes auch den Bischof Rufus von Thessalonich für den Pelagianismus zu gewinnen [1]). Aber die Pelagianer gewannen dadurch weder in Italien noch in Illyricum größern Anhang, und Papst Zosimus entsetzte den Bischof von Eclanum sammt seinen Genossen ihrer Stühle. Augustinus aber schrieb vier Bücher „wider die zwei Briefe der Pelagianer," die er an den Nachfolger des Zosimus, Papst Bonifacius (28. December 418 bis 4. September 422), richtete [2]).

§. 14. Die letzten Bestrebungen und Schicksale der Pelagianer.

Um sich gegen die Sentenz des Papstes auf ihren Stühlen zu behaupten, suchten die Pelagianer von dem Kaiser die Berufung eines allgemeinen Concils zu erwirken. Aber diese ihre Mühe vereitelte besonders der Comes Valerius dergestalt, daß ihr Begehren nicht nur nicht gehört, sondern daß sie auf kaiserlichen Befehl im J. 419 von ihren Sitzen und aus Italien gejagt wurden. Sie trachteten nun den einflußreichen Valerius auf ihre Seite zu ziehen, indem sie dem verheiratheten Kriegsbefehlshaber schrieben: Augustinus der Vertheidiger der Erbsünde verdamme die Ehe [3]). Dieses veranlaßte den Bischof von Hippo an Valerius eine Schrift „über die Ehe und Begierlichkeit" zu richten [4]), in welcher er die Sittlichkeit der Ehe vertheidigte; denn die Begierlichkeit des Fleisches, eine böse Folge der Sünde Adams, werde in einer keuschen Ehe auf den einzig sittlichen Zweck der Kinderzeugung bezogen und thue sonach der Güte der Ehe keinen Abbruch [5]). Gegen diese Schrift erhob sich Julian mit vier Büchern,

---

[1]) S. Augustin. contra duas epist. Pelag. l. I. c. 1 (X. p. 412) und die Admonitio der Mauriner in hoc opus ib. p. 410

[2]) Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium R. E. episcopum libri quatuor (X. 411—494). Die Abfassung derselben fällt in das J. 420

[3]) S. Augustin. de nupt. et concupisc. l. c. 1. 2 (X. p. 279—81) und praef. Maur. in tom. X. n. 21

[4]) De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem. Liber primus (X. 279—300). Geschrieben a. 419

[5]) Das Argument seiner Schrift gibt Augustinus (Retract. II. c. 53) mit den Worten an: Bonitatem quippe defendimus nuptiarum, ne putaretur

welche Augustinus, dem Auszüge derselben zugeschickt worden waren, wiederum in einem zweiten Buche an Valerius [1]) widerlegte. Nachdem ihm aber eine vollständige Abschrift der Bücher Julians zu Handen gekommen war, vertheidigte der „Punier" (so pflegte Julian den Augustinus verächtlicher Weise zu nennen) das Dogma von der Erbsünde in sechs Büchern „wider den Pelagianer Julianus [2])."

Dieser Anwalt des Pelagianismus hatte sich aber in das Morgenland gewendet, um zu Mopsvestia in Cilicien bei dem vielgepriesenen Lehrer einer freien Theologie, dem Bischofe Theodor [3]), sich wider Augustinus die Waffen zu schärfen. Dort schrieb er wider das zweite Buch des Augustinus von der Ehe und Begierlichkeit acht Bücher zusammen, überfließend von leerer Worthülle und von dem Ergusse seines erbitterten Gemüthes, das die Katholiken nur Manichäer und „Erbsündler" (traducianos), seinen geistreichen großen Gegner aber den „punischen Schmierer" (**tractatorem Poenum**) und „den kopflosesten und stumpfsinnigsten Menschen" schalt [4]). Augustinus machte sich in den letzten Jahren seines Lebens an die Widerlegung dieser acht Bücher, indem er Julian Buch für Buch und Satz für Satz folgte; doch blieb das Werk des bis zu seinem Tode unermüdeten Vertheidigers des Kirchenglaubens unvollendet in sechs Büchern [5]).

---

earum esse vitium concupiscentia carnis et lex in membris repugnans legi mentis: quo malo libidinis bene utitur ad filios procreandos pudicitia conjugalis. (X. 278)

[1]) Ad Valerium comitem de nuptiis et concupiscentia. Liber secundus (X. 301—34), geschrieben a. 420

[2]) Contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex. (X. 497—710). Geschrieben a. 421

[3]) Ueber Theodor von Mopsveste s. m. Geschichte der Kirche II. §. 244 S. 248 ff. Ueber Julians Aufenthalt in Mopsvestia Common. Mercat. s. praef. in symbol. Theodori (X. App. p. 116) und die Einleitung der Mauriner in opus imperf. (X. 870)

[4]) S. Augustin. opus imperf. L. I. 7 (X. 877) L. II. 28 (ib. 967). L. III. 145 (ib. 1106)

[5]) Contra secundam Juliani responsionem imperfectum opus sex libros complectens. (X. 873—1386)

Von Cilicien war Julian mit einigen seiner Genossen (denn die Mehrzahl derselben war zur Erkenntniß ihrer Irrthümer gekommen, zur Kirche zurückgekehrt und in ihr früheres Amt wieder eingesetzt worden) nach Constantinopel übergesiedelt [1]), und der Bischof der Hauptstadt, Nestorius, ihre Häresie so wie das Einschreiten seines Vorgängers Attikus gegen Caelestius ignorirend, duldete wahrscheinlich aus Rücksicht auf seinen Freund und Lehrer Theodor die Pelagianer [2]), bis ihn seine eigene mißliche Lage zwang, sich von ihnen loszusagen.

In Folge der Encyklika des Zosimus war der Pelagianismus nicht nur im Oriente verdammt worden, sondern es verloren auch die Vertreter desselben den früher dort gefundenen Halt. Pelagius ward auf einer zu Antiochien unter dem Vorsitze des Bischofs Theodotus im J. 420 gehaltenen Synode seiner Häresie überführt und mußte in Folge dessen Jerusalem verlassen [3]), verschollen war von da an alle Kunde über den bejahrten Mann; Caelestius aber hielt sich trotz des kaiserlichen Bannes verborgen in Rom, bis ihn im J. 421 ein neuer Bannbrief des Kaisers Constantius III. aus der Stadt trieb [4]), wohin er sich nach einiger Zeit (im J. 424) nicht scheute zurückzukehren und von Papst Cölestinus eine Untersuchung seiner Sache, als ob eine solche gar noch nicht Statt gehabt hätte, zu begehren, worauf er über die Gränzen Italiens gewiesen wurde. Darauf hielt er sich zu Julian und ward mit diesem auf Betrieb des Marius Mercator, welcher dem Kaiser Theodosius II. eine Denkschrift wider die Pelagianer überreichte, im J. 429 aus Constantinopel gewiesen [5]). Zwei Jahre später verdammte die allgemeine Kirchenversammlung von Ephesus in der 5. Sitzung am 17. Juli die Lehrmeinungen der Pelagianer und Caelestianer und bestätigte die

---

[1]) Praef. in tom. X. n. 24

[2]) Epist. Nestorii ad Coelestin. P. et Coelestin. ad Nestorium bei Schoenemann l. c. p. 769. 772. 801. 811

[3]) Common. Mercat. (X. App. p. 72)

[4]) S. Aug. Opp. X. App. p. 126

[5]) Praef. in tom. X. n. 24

Absetzung, welche Zosimus über die pelagianischen Bischöfe verhängt hatte [1]).

Noch einmal versuchte Julian den römischen Stuhl zu überlisten und in sein Bisthum wieder eingesetzt zu werden. Es war dies unter dem Pontificate Sixtus III. (432—440), von dem es einst, da er noch Presbyter unter Papst Zosimus war, geheißen hatte: er sei den Feinden der christlichen Gnade gewogen. Aber er hatte dieses Gerücht zur rechten Zeit Lügen gestraft, indem er der Erste aus der Geistlichkeit vor einer sehr zahlreichen Versammlung des Volkes den Pelagianern das Anathema gesagt hatte [2]). So trat er nun auch jetzt auf Andringen seines Diacons Leo, des nachmaligen Papstes, dem Umkehr heuchelnden Julian im J. 439 entschieden entgegen, von dem fortan nichts mehr verlautete [3]).

Der Pelagianismus fand zwar noch in späterer Zeit insbesondere in Gallien, Britanien und Dalmatien bei einzelnen Bischöfen und Geistlichen Eingang, aber die Sorgfalt der Päpste verhinderte ein weiteres Umsichgreifen dieser Irrlehre.

Dr. und Prof. Ginzel.

2.

Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiete.

Wenn man gegen diesen das Wort ergreift, so kann es entweder auf historischer Grundlage, oder auf wissenschaftlicher geschehen, wofern man nicht lieber beide Standpuncte verbinden will oder kann.

Hier soll nur auf das Nothwendigste für Beide aufmerksam gemacht werden.

Der Vernunfthaß, oder der Haß gegen jede tiefere Begründung

[1]) Conc. Ephes. actio V. bei Mansi IV. 1319. 1338

[2]) S. August. Epist. 194 (II. 715)

[3]) Prosper in chronico ad a. 439 (Opp. ed. Venet. 1744 I. p. 434)

der geoffenbarten Heilswahrheiten hat sich in die katholische Kirche erst seit der Ausbildung des Rationalismus in der evangelischen Kirche eingeschlichen. Denn vor diesem Zeitmomente bezeichnete man das Verhältniß der alten zur neuen Kirche vielfältig als ein Verhältniß des Rationalismus zu dem Mysticismus, welcher in praktischer Beziehung Pietismus genannt wird.

Die deutsche Mystik stand schon vor der Reformation (vorzüglich im 15. Säculum) in Opposition gegen die Scholastik der alten Kirche. Jene war nämlich nicht einverstanden mit dem negativen Criterium der Vernunft in Glaubenssachen, d. h. mit dem Grundsatze: daß eine geoffenbarte Lehre als solche daran erkannt werde, daß sie mit der Vernunft nicht im Widerspruche stehe. Die Mystik schritt selbst bis zu der Behauptung fort, daß der Widerspruch mit der Vernunft sogar ein Kennzeichen einer geoffenbarten Lehre sei; sie basirte auf jenen zugleich das Verdienst des Glaubens in den einzelnen Gliedern der christlichen Kirche, und zwar deßhalb, weil im entgegengesetzten Falle das Glaubensverdienst wegfallen würde.

Formulirt wurde jene Behauptung in dem bekannten Satze: Credo, quia absurdum est.

Zu dieser Ansicht bekannte sich auch Luther, welcher ein großer Verehrer Meister Eckhards und seines Schülers Tauler war, von denen jener der wahrscheinliche Verfasser des Büchleins: „Die deutsche Theologie" ist, das schon vor dem Ausbruche der Reformation in großem Ansehen stand. — Jener alte Vernunfthaß aber nahm in Luther zu seit seinem Austritte aus der Kirche, wie dieses aus seinen Schriften zu ersehen ist.

In einem Buche, verfaßt von einem Protestanten unter dem Titel: „Geist aus Luthers Schriften," liest man (Nr. 2321): „Das Gnadenlicht streitet mit dem Vernunftlichte. Das natürliche Licht muß verworfen werden; dann geht erst ein neues Licht, der Glaube, auf." Oder

(Nr. 4120): „Daß 2 + 5 = 7 sind, kann ich fassen mit der Vernunft, wenn es aber von Oben herab heißt: Nein! es sind 8; so soll ichs glauben wider meine Vernunft und Gefühl." Und weiter

(Nr. 4120): „Darin geht der Teufel allein um: daß die römischen Pfaffen Gottes Werk mit der Vernunft messen. Diese gottlosen Sophisten haben die heilige Schrift für Dreck gehalten und sie erklärt durch gotteslästerliche Meinung. Aber wie können das wissen diese Schnecken und Maulwürfe, diese Nattern und Molche, die ihr Lebenlang in ihrer irdischen Mistpfütze herumkriechen, und in ihrem sophistischen Unflath verderben?“ (Nr. 631).

Wie dieser Vernunfthaß der Mystik einerseits von der alten Scholastik in ihrer l o g i s c h e n V e r b i l d u n g (wo diese die ernste Wissenschaft zum Schalksnarren in der Lösung aberwitziger Fragen herabsetzte) ins Leben gerufen worden war, und auf diese Weise zu jenem Extreme das zweite Extrem bildete: so rief andererseits derselbe Vernunfthaß in der evangelischen Kirche selber einen neuen Gegensatz hervor, den sogenannten Rationalismus. Dieser war ursprünglich ein natürlicher Sohn der naturalistischen Philosophie eines Locke, wurde sodann von der Hochkirche als Deismus aus der Taufe gehoben, ging über den Canal nach Frankreich, wo er von dem Materialismus die Firmung erhielt, und von da über den Rhein nach Deutschland als Chargé d'affaires der Aufklärung, wo er seine Hochzeit feierte in der ehelichen Verbindung mit der kritischen Philosophie.

Es war dieses Ereigniß allerdings von einer Seite her betrachtet ein Unglück für den Rationalismus auf deutschem Boden, in wie fern Kant nicht bloß eine „Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft“ geschrieben hatte, in welchen zwei Werken er sowohl die Vernunft als die Willensfreiheit selbst auf protestantischem Boden wieder zu Ehren brachte; sondern auch ein Kritik der Religion unter dem Titel: „Religion innerhalb der Gränzen der Vernunft,“ in welcher die Thatsachen, mit denen das positive Christenthum steht und fällt, eine blos mythische oder metaphorische Bedeutung erhielten und mithin blos als Einkleidungen von übersinnlichen Wahrheiten angesehen wurden, welche von nun an als die H a u p t s a c h e n im Christenthume galten. Es war aber diese Umdeutung des Thatsächlichen im Christenthume nichts Unerhörtes auf protestantischem Boden. Etwas Aehnliches hatte schon die deutsche Mystik lange vor Kant

versucht, und so erklärt es sich, wie der Rationalismus in der evangelischen Kirche so schnell zur Herrschaft gelangen konnte [1].

Von einer andern Seite her betrachtet war es aber ein Glück zu nennen, daß der Rationalismus auf deutschem Boden dem Kriticismus in die Arme lief. Jener kam in dieser Situation zu einem sittlichen Ernste, und dadurch zu einem imposanten Gegengewichte in einem Zeitalter, das ganz Ohr war für den Sirenengesang des Epicuräismus in den Dichtungen Wielands mit dem Motto: „Genieße, wenn du kannst, und entbehre, wenn du mußt."

Die bibelgläubigen Protestanten machten nun allerdings Fronte gegen die obige Art von Vernunftgebrauch; mit welchem Rechte aber, das ist eine andere Frage, vorausgesetzt, daß sie Anhänger Luthers, als eines Mystikers, bleiben wollten. Aber auch in die katholische Kirche griff ihre Opposition herüber; vorzüglich dann, als der Kriticismus auch in dieser Eroberungen gemacht hatte, wie kein anderes philosophisches System vor und nach Kant; freilich aus einem andern Grunde, als der war, welcher sein Umsichgreifen außerhalb der alten Kirche begünstigte. Viele katholische Theologen nämlich ließen es sich wenigstens gefallen, um nicht zu sagen: sie stimmten gänzlich bei, wenn Kant lehrte: „Es gebe für den Menschen kein eigentliches Wissen von Gott und göttlichen Dingen." Denn für diesen Fall waren sie, nach ihrer Meinung, eben im Besitze einer geoffenbarten Lehre aus dem Munde des Gottmenschen Christus Jesus, womit jene leere Stätte im Innern des Menschen ausgefüllt werden

---

[1]) Aus Luther spricht die deutsche Mystik, wenn er sagt: „Gott ist nicht ohne Creatur, und Gott ohne Fleisch wäre uns nichtsnütze" und wenn er nun fortfährt: „Das ist des Christen Kunst und Hauptlehre: daß er gewiß ist, der Mann Christus sei wahrhaftig in Gott und Gott in ihm, und daß derselbe, wie in Gott, auch in uns und wir in ihm seien. Wer das hat und weiß, der hat es gar." Mit andern Worten sagt dasselbe um ein Jahrhundert später Jacob Boehme: „Das Wort ist überall Mensch geworden, nicht allein in der Jungfrau Maria, nicht als ob in ihr seine göttliche Wesenheit eingesperrt gesessen wäre. Gott, die Fülle aller Dinge, hat sich nicht blos in einem Theile (der Menschheit) bewegt. Auch bedarf der Allgegenwärtige keines Herabkommens vom Himmel."

könne und müsse. Um aber diese Ausfüllung desto sicherer durchzusetzen, durfte, nach ihrer Meinung, an jener Lehre, wie sie sich allein in der katholischen Kirche in ihrer Reinheit unter dem Einflusse des heiligen Geistes erhalten habe, von Seite der menschlichen Vernunft unter keinem Vorwande irgend eine Veränderung vorgenommen werden. Nil innovetur, hieß es, nisi quod traditum est. Ganz richtig! Es soll auch nichts Anderes innovirt werden, als das traditum. Nur Schade, daß dieses selbst ein Bleibendes im Wechsel der Innovation ist, und daher abermals die Erneuerung anstrebt, um sich im Leben zu erhalten. Die Tradition hat es also mit keinem Löscheimer zu thun, welcher seinen Doppelweg vom Brunnen zur Feuerspritze und umgekehrt durch eine Reihe von Händen nicht schnell genug zurücklegen kann, um dem Brande zu steuern. Sie ist vielmehr der goldene Mund, welcher in gewissen Zeiten von Dem überzulaufen pflegt, wovon das — Himmel und Erde umfassende — Herz des Weltheilandes voll war, als er sprach: „Ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnet es noch nicht ertragen?" Aber es gibt leider! auch Zeiten, welche selbst *dieses* Wort nicht ertragen können. Und das ist eben die Epoche in der Geschichte unserer Kirche, in welcher der Vernunfthaß und die *Verknöcherung* der Theologie in dem Grade um sich griff, als außer derselben die *Verflüchtigung* der noch vorhandenen positiven Elemente im evangelischen Christenthume überhand nahm.

Diesem eben so unwissenden, als leidenschaftlichen Vernunfthasse verdankt der Katholicismus das Brandmal, welches selbst die Vertreter der Wissenschaft in sein Antlitz setzen möchten, wenn sie denselben als synonym mit der Dummheit verkünden. So hat selbst der gemäßigte H. *Jakobi* sich geäußert: „Es bleibt nichts Anderes übrig, als entweder fortzuphilosophiren, oder katholisch zu werden. Eines von beiden, es gibt kein Drittes."

Was wir bisher über und gegen den Vernunfthaß vortrugen, betrifft seine *historische* Grundlage oder seine Entstehungsweise auf protestantischem und katholischem Boden. Was läßt sich nun auf *wissenschaftlichem* Fundamente gegen denselben vorbringen?

Hier angelangt, müssen wir uns vor Allem die Frage beant-

worten: Ob sich die Vernunftscheu nicht, als solche, auf eine wissenschaftliche Rechtfertigung einlasse?

Man würde ihr allerdings Unrecht thun, wenn man diese Frage geradezu verneinte. Da aber eine solche Rechtfertigung doch nicht mit Umgehung alles Vernunftgebrauches zu Stande kommen kann: so wird sich hier das seltene Spectakel einstellen, daß selbst der Vernunfthaß mit der Vernunft gemeinsame Sache machen muß, wenn er sich im Leben erhalten will.

Wenn Luther sagt, wie wir bereits früher hörten: „Das Gnadenlicht streitet mit dem Lichte der Vernunft, das natürliche Licht muß verworfen werden, dann geht erst ein neues Licht — der Glaube — auf," so hält der Reformator das Vernunftlicht für ein natürliches Licht. Diese Ansicht aber von dem Verhältnisse beider Lichter weicht gänzlich ab von der katholischen Einsicht in dasselbe Verhältniß. Denn nach dieser ist die Vernunft, und mit ihr die Freithätigkeit, eine wesentliche Eigenschaft des menschlichen Geistes, welcher wesentlich verschieden ist von dem Principe des gesammten Naturlebens, und deßhalb schon ein übernatürliches, d. h. über die Gränzen der Natur hinausliegendes Wesen (Princip) genannt werden kann.

Nach Luther aber nimmt diese Uebernatürlichkeit nur die Gnade und der von ihr gewirkte Glaube für sich in Anspruch. Die Gnade nämlich ist die Kraft Gottes in ihrer Einwirkung auf den Menschen, in welchem sie den Glauben erzeugt. Daß nach Luther aber an diesem Werke Gottes der Mensch kein mitwirkender Factor sei, erhellt schon daraus, weil von diesem gefordert wird, daß er sein natürliches Licht verwerfen müsse, wenn das neue Licht in ihm eintreten solle. Nach katholischer Ansicht aber ist die Vernunft des menschlichen Geistes davon eben so wenig, als seine Freithätigkeit auszuschließen. Deßhalb kann auch der Glaube dem Menschen zur Pflicht gemacht, und der Unglaube als Verschuldung angerechnet werden. Luther dagegen pflegte zu sagen: „Der Glaube ist nicht Jedermanns Sache," und der Grund dieser Aeußerung konnte nur darin liegen, daß ihm der Glaube ausschließlich als Sache Gottes und seiner Gnade galt.

Ist aber einmal die Vernunft als bloß natürliches Erkenntnißvermögen angesetzt, so kann auch der Wille des Menschen keinen

Anspruch auf Freiheit machen, da er mit der Vernunft, zur Eigenthümlichkeit des menschlichen Geistes gehört. Er theilt daher mit der Vernunft dasselbe Geschick, er ist bloßer Naturwille (Willkürbewegung der Thierseele), und so erklärt es sich, wie Luther ein ganzes Buch über das „servum arbitrium" schreiben konnte.

Hiezu aber muß dennoch bemerkt werden, daß diese Läugnung des freien Willens für den Menschen von Seite Luthers keine absolute war. Es wurde Diesem ja auch der Geist nicht schlechtweg abgesprochen, sondern bloß für eine bestimmte Zuständlichkeit seines Lebens. Und diese war die der Sünde. Die Sünde hat nämlich, als Widerspruch des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes, zur unmittelbaren Folge die Trennung Gottes von dem Menschen, d. h. des göttlichen Geistes von dem sogenannten Geiste (eigentlich von der Psyche, als Naturseele) des Menschen, welcher von nun an ohne Vernunft und Freiheit (im eigentlichen Sinne) existirt. Diese beide aber kehren nur dann wieder in den Menschen ein, wenn der Geist Gottes sich neuerdings mit der Seele des Menschen verbindet; das geschieht aber in dem Momente seiner Wiedergeburt, und wird daran erkannt, daß im Menschen der Glaube an das Heil in Christus beginnt, weßhalb dieser Glaube auch der alleinseligmachende — ohne Werke genannt wurde.

Dieser Grundanschauung zu Folge ist alles geistige Leben im Menschen nicht blos göttlichen Ursprunges, sondern auch göttlicher Wesenheit, und es gibt überhaupt keinen eigentlich creatürlichen Geist im Menschen. Der Mensch ist nicht das Vereinwesen von Geist und von Natur, als geschöpflichen Lebensprincipen.

Als solch ein Doppelwesen aber stellt der Katholicismus den Menschen auf. Nach ihm ist der Mensch auch im Zustande der Sünde nicht geistlos, aber er ist ohne Verbindung mit dem heiligen Geiste; und dieser Umstand berechtigt noch nicht zu der Behauptung, daß dem Menschen in der Sünde ein wesentlicher Bestandtheil (ein Element) seiner ursprünglichen Creatürlichkeit abgehe. Denn wenn auch der Geist Gottes ursprünglich mit dem ersten Menschen in wesentlicher Verbindung stand, wie dieses der Glaube aller christlichen Hauptconfessionen ist, so ist doch der göttliche Geist nicht

als ein creatürlicher zu denken, sondern, wie die katholische Kirche sich ausdrückt, als ein hinzugegebenes Geschenk Gottes (donum superadditum a Deo).

Wenn es sich nun in gewissen Zeitperioden darum handelt, daß der Katholicismus sein Glaubensbekenntniß von dem Verhältnisse des göttlichen zum geschöpflichen Geiste rechtfertige, wird er sich in diesem Geschäfte etwa bloß auf die zwei Quellen seines Glaubens, d. h. auf die Schrift und Tradition berufen? Auf das Wort der heiligen Schrift beruft sich ja auch das protestantische Bekenntniß. Das Wort des Weltapostels auf dem Areopage zu Athen: „Wir sind seines Geschlechtes," oder ein anderes: „In ihm leben, weben und sind wir" ist in Aller Munde. Was aber ferner die Tradition betrifft, so haben wir ebenfalls aus dem Munde des Reformators vernommen, daß dem Lehrkörper in der alten Kirche eine irrthümliche Auslegung der heiligen Schrift, von einem bestimmten Zeitmomente an, zur Last gelegt wird, auf welche dann im Verlaufe der Zeit fortgebaut worden sei. Will nun weiter die lehrende Kirche diesem Vorwurfe dadurch begegnen, daß sie sich auf den heiligen Geist beruft, welcher sie nach der Verheißung ihres Herrn und Meisters in alle Wahrheit führe: so haben wir, abermals aus dem Munde Luthers gehört, daß ihr dieser Geist abzusprechen sei aus moralischen Gründen, welche aus dem Sittenverfalle in und vor den Tagen der Reformation hergenommen sind. Dazu kommt noch, daß Luther für seine Reaction gegen die alte Kirche an den heiligen Geist in jedem Getauften appellirte, und demzufolge Jedem Einzelnen für die Auslegung der h. Schrift das Recht und die Auctorität des allgemeinen Concils vindicirte [1]).

---

[1]) „Diesen Punct sollen wir wohl merken," sagt Luther in einer Predigt, „daß der Herr Macht gibt allen Christen, Richter zu sein über alle Lehren. Kein Richter ist auf Erden in geistlichen Sachen über christliche Lehre, als der, den der Mensch in seinem Herzen hat, er sei Mann oder Weib, Kind oder Magd, gelehrt oder umgekehrt. Kein Gelehrter soll dir nehmen dein Urtheil, denn du hast es gleich, wie er. Darum ist es ein unsinnig Ding, daß Concilien beschließen wollen, was man glauben soll."

Auf diesen Wegen ist also in jener Rechtfertigung gegenüber der getrennten Partei nicht Vorwärts zu kommen, wenn nicht zugleich ein anderer Weg eingeschlagen werden kann. Und dieser ist selbst wieder kein unbiblischer, denn er liegt in einer Weisung des Weltapostels, wenn er sagt: „Wie der Geist Gottes weiß, was in Gott ist; so weiß auch der Geist des Menschen, was im Menschen ist." — Der Geist des Menschen wird hiemit aufgefordert, Zeugniß zu geben von Sich selber zu dem Zwecke der Ausmittelung: Ob dieses Zeugniß in Uebereinstimmung stehe mit der Schriftauslegung der alten oder der neuen Kirche?

Und dieser Forderung kann der menschliche Geist entsprechen durch Selbstbeobachtung. Denn ist er factisch ein creatürlicher Geist, d. h. durch Creation gesetzt, nicht aber durch Emanation aus dem Wesen Gottes entlassen: so wird sich jene Entstehungsweise nicht unbezeugt gelassen, sondern sie wird Spuren hinterlassen haben, an denen sie über allen Zweifel erhaben erkannt werden kann — von dem Geiste, welcher ja in seiner Bestimmung zum Selbstbewußtsein Macht besitzt, Sich selber gegenständlich zu werden.

Und dieser Weg ist der wissenschaftliche; denn der Geist ist es, welcher in seiner von dem Schöpfer ihm verliehenen Auctorität die Wissenschaft erzeugt, und die Auctorität Gottes in dessen primitiver und secundärer Offenbarung, d. h. in dem Schöpfungs- und in dem Erlösungsfactum bezeugt, und so zugleich die Tradition siegreich ihrem Abschlusse zuführt. Diese Zeugenschaft kommt nun freilich nicht plötzlich und auf einmal zu Stande, da die Selbstbeobachtung des Geistes mancherlei Fehlgriffen unterworfen ist, wie dieses die Geschichte der Philosophie darthut. Allein auch diese müssen endlich zum richtigen Begriffe führen, und es beeinträchtigt auch die Wahrheit der Selbsterkenntniß nicht, ob diese ursprünglich von Einem Menschen gewonnen, später von Allen oder nur von Einigen anerkannt wird, da zur Aufnahme einer gefundenen Wahrheit auch der gute Wille des freien Menschen mitwirken muß.

Was nun zunächst die Creatürlichkeit des menschlichen Geistes beurkundet, das ist jene Seite seines innern Lebens, welche man das Gewissen nennt. Dieses ist das Bewußtsein des Geistes von seiner mög-

lichen oder wirklichen Untreue in der Befolgung des Sittengesetzes, welches ihm befiehlt, sich als die edlere Hälfte des Menschen zu behaupten, gegen die Zumuthungen von Seite der niedern. Denn Göttliches kann sich nicht gegen Göttliches entscheiden, nicht mit sich selber in Widerspruch treten; und wenn auch dieser in seiner Macht stünde, so würde Es sich diesen nie als Verschuldung anrechnen, und zwar deßhalb, weil Es in seiner absoluten Freiheit keiner andern Auctorität verantwortlich wäre, als der eigenen, welche aber jene absolute Freiheit eben so in der Uebereinstimmung, als in dem Widerspruche mit sich manifestiren könnte. Jene Untreue kann auch der Geist nur Sich allein zurechnen, nicht aber der Seele, als dem Principe seines animalischen Lebens; denn nur Sich weiß er als den freithätigen, nicht aber die Seele, welche in all ihren Functionen der Nothwendigkeit verfallen ist, wie die Gesammtnatur, deren Product sie ist, und ohne sich als dieses zu wissen.

Dem Gewissen aber geht voraus das Sichwissen des Geistes, und auch dieses bezeugt die Creatürlichkeit desselben für Jeden, welcher im Stande ist, den Inhalt des Selbstbewußtseins in seine Momente auseinander zu legen. Diese aber sind das Moment der Beschränktheit und das der Bedingtheit, welche zusammen die Endlichkeit des Geistes ausmachen. Dieser erfährt sich nämlich als abhängig im Erscheinen, da er sich nicht durch sich selbst in den Zustand des Bewußtseins versetzen kann. Er kommt auch nicht in diesen Zustand durch den bloßen Verkehr mit der äußern Natur; sondern allein durch den Einfluß eines bereits selbstbewußten Geistes, mittelst der Sprache, in der menschlichen Gesellschaft.

Ist der Geist aber einmal in diesen lichten Zustand des Daseins versetzt, so denkt er, eben wegen seiner Abhängigkeit im Erscheinen, nothwendig sein Wesen als ein bedingtes, d. h. als ein abhängiges im Sein, und mit gleicher Nothwendigkeit ein unbedingtes Wesen, von dessen Dasein sein eigenes Sein abhängt, und er nennt dieses — Gott. Und er erkennt Diesen zugleich in wesentlicher, d. h. nicht bloß gradueller Verschiedenheit von jedem Lebensprincipe im Weltganzen, selbst dann, wenn er Gott — Geist nennt, wegen seiner Unsichtbarkeit.

Er glaubt vor Allem an dieses Wesen, weil es so wenig ein sinnenfälliger Gegenstand ist, als der menschliche Geist, der deßhalb auch vor Allem an sich selber glaubt. Er kann aber auch Gott wissen, wie er sich selber weiß, weil er den Weg anzugeben im Stande ist, auf welchem er denkend zu sich selber gekommen und von da zu Gott denkend aufgestiegen ist, und weil er zugleich weiß, daß der Gottesgedanke so wenig ein bloßer Gedanke ist, als der Gedanke des Geistes von sich selber, in welchem er sich als Seiendes, als lebendige Causalität seiner eigenen Thätigkeiten findet, aber nicht erfindet. Dieses Wissen als ein vermitteltes Denken hat den Glauben als unmittelbares Denken (Wahrnehmen) zu seiner Voraussetzung, welche in ihrem Werthe von dem später hinzugetretenen Wissen gar nicht beeinträchtigt wird.

So Viel mag einstweilen hinreichen als Aufschluß über den wissenschaftlichen Weg zur Rechtfertigung der Kirchenlehre über das Verhältniß des göttlichen zum creatürlichen Geiste im Menschen. Er macht allerdings die Auctorität des Letztern neben der Auctorität des heiligen Geistes geltend; aber auch nur als eine Auctorität von Gottes Gnaden, welche daher mit der Auctorität des göttlichen Geistes in Schrift und Tradition nicht nothwendig im Widerspruche steht; wie dieses der Fall wäre, wenn dem Einen nur unter Verwerfung des Andern Glauben geschenkt werden könnte. Jenen Weg hat zuerst St. Augustin in der occidentalischen Kirche eingeschlagen mit dem bekannten: Vivo, ergo sum, und daher mit ungleich größerem Glücke, als seine Vorgänger in der orientalischen und als seine Nachfolger in der occidentalischen Kirche, von denen jene sich den Platon und später den Plotin, diese aber den Aristoteles zum Wegweiser wählten auf der wissenschaftlichen Bahn zur Verständigung über das positive Christenthum in Leben und Lehre des Weltheilandes.

Auf die Gründe aber, wie es kam, daß Augustins Grundlinien später von der antiquen Philosophie in den Hintergrund gedrängt wurden, können wir uns hier nicht näher einlassen. Gänzlich vergessen und ignorirt wurden sie jedoch nie; sonst würde St. Augustin um ein Jahrtausend später nicht an Cartesius den Mann gefunden haben, welcher den Faden seiner Untersuchung wieder aufgriff und fort-

spann in das berüchtigte: Cogito, ergo sum. Selbst St. Anselmus stand auf dem Fundamente Augustins mit dem Satze: Credo, ut intelligam, in wie fern dieser dem innigsten Verhältnisse des Glaubens zu dem Wissen das Wort sprach.

Dieses Verhältniß aber wird nicht nothwendig alterirt, wenn dieser Satz umgekehrt wird in den folgenden: Intelligo, ut credam, oder — einer ungläubigen Zeit gegenüber — in den imperativen: Intellige, ut credas. Rief nicht schon Augustin aus: Noverim me, noverim Te!? — Und wie Viele sind seitdem durch das Medium der Selbsterkenntniß zum Glauben an Das geführt worden, was für sie bisher ein Unding gewesen war!? — Oder wer untersteht sich zu behaupten, daß jene Zeit bereits vorüber sei!? — oder aber, wenn sie noch besteht, zu behaupten: Es sei besser, sie stehen zu lassen, wo sie steht?! — Das wäre wohl die Sprache des Miethlings, nicht aber des guten Hirten. Daß sie aber eben so wenig vorüber, als stehen geblieben sei, das beweisen die leeren Kirchen und das Wehegeschrei über den zunehmenden Unglauben.

Woher aber dieses Unkraut unter dem Weizen? — — Die Antwort ist bei Matthäus 13, 24—30 zu finden.

Dr. A. Günther.

3.

Zur socialen Frage.

Erster Artikel.

Der katholische Gesellenverein.

„Wenn ihr eine Wolke aus der Abendgegend aufsteigen seht, so saget ihr sogleich: Es kommt Regen! und es trifft so ein; und wenn ihr den Südwind merket, saget ihr: Es wird heiß werden! und es trifft zu. Die Gestalt des Himmels und der Erde wisset ihr zu erforschen, warum wollet ihr denn diese Zeit nicht erforschen?" (Luc. 12, 54). Der in dieser Frage liegende Vorwurf träfe auch

uns mit Recht, wenn wir die Zeichen der Zeit, die am West- und Südhimmel Europa's, in Frankreich und Italien, sichtbar geworden, unbeachtet und unbenützt vorüberziehen ließen. Diese Zeichen weisen unverkennbar auf den Principienkampf hin, der sich zwischen dem Christenthum und Nichtchristenthum auf socialem Gebiete vorbereitet. Die primären Lebensfragen der Menschheit: Ehe, Eigenthum, Familie, Kirche und Staat — Fragen, die längst und nur in Christus und seiner Kirche ihre vollgültige Beantwortung gefunden, werden in unserer Zeit neuerdings in Frage gestellt, und es muß sich der Knotenpunct der Frage wirren anstatt lösen, wenn die Lösung ohne und außer der Erlösung in Christus erzwungen werden will. So ernst und düster eine solche Zeit der socialen Krise immerhin sein mag, so muß sie doch Jedem höchst erwünscht kommen, der da weiß, welch ein nothwendiges Ingrediens die Krise im Heilungsprocesse eines ganzen Geschlechtes nicht minder als einzelner Individuen bildet. Und Gott sei Dank! die Menschheit ist angelangt bei diesem kritischen, für Leben oder Tod entscheidenden Momente. Es erwachen allüberall die Gemüther aus ihrem Todesschlummer, in den sie sich so gemüthlich eingewiegt, in dem ihnen so wohl gewesen, wie es etwa dem Lungenkranken ist in der Nähe des Todes; die crasse, gemüthliche Indolenz der Völker weicht allgemach jenem unbehaglichen Gefühle, das uns im Osten bangen macht, wenn es im Westen brandet; ein Jeder fühlt es mehr oder minder, daß die Umwälzungen unseres Jahrhunderts sich nicht abschließen in die Gränzen eines Landes, in die Formen einer politischen Staatsregierung; sie umfassen und erfassen vielmehr die ganze Menschheit in den Grundbedingungen ihrer Existenz; darum erzittert das Häuschen des Einzelnen, das ihm Besitz und Hoffnung bürgt, weil das Ganze in seinen Grundvesten erdröhnt. Ein Jeder weiß, daß mit dem Loose des Ganzen auch sein Partialloos gezogen wird. Daher die Furcht und Angst im Geschlechte, die der Anfang der Liebe Gottes werden soll und muß im wachen Gebete. Mit der Indolenz der Gemüther ist auch die Indifferenz der Geister gewichen. Jeder sieht sich genöthigt, sich offen zu entscheiden *für* oder *wider* Gott, *für* oder *wider* Christus und seine Kirche.

Diese ethische Nöthigung des Geistes liegt tief begründet in der Noth der Zeit, in welcher die Läugnung des persönlichen Gottes consequent fortgeschritten zur Läugnung des persönlichen Menschengeistes; denn nun handelt es sich um das eigene Ich, um den Ausgangs- und Zielpunct des Menschen: ob er bleiben soll, wie ihn Gott hingestellt in ewiger Liebe und Weisheit, oder ob er verrückt werden soll, nach Angabe eben so verrückter Glückseligkeitstheorien einer sittlich verkommenen Gegenwart. Ueber die Stoppelfelder hinweggemähter Nationen ertönt weithin das Gottesurtheil der Weltgeschichte: „Einen andern Grund kann Niemand legen, als der gelegt ist, welcher ist Christus Jesus [1]." Dieser große Gedanke, das A und Ω der Weltgeschichte, ist einzig und allein das Heil- und Rettungsmittel der Gesellschaft, welcher noch einmal die Alternative gestellt ist, Christus zum Ecksteine des socialen Bauwerkes zu wählen, oder über ihn zu fallen und sich den Kopf zu zerschellen.

Von diesem Gedanken gehoben und begeistert kämpfen die Gedeone unserer Tage, ein Montalembert in Frankreich, ein Buß in Deutschland, ein Valdegamas in Spanien, den Kampf der christlich-socialen Weltordnung gegen den widerchristlich anarchischen Socialismus, und allenthalben schließt sich ihnen an die wenn auch kleine Schaar derer, welche das Maß der von Gott ihnen beschiedenen Kraft in diesem Kampfe einzusetzen bereit sind.

In dieser Kämpferschaar erblicken wir auch einen Mann, dessen Wirken auf socialem Gebiete schon seit längerer Zeit unser wärmstes katholisches Interesse sich zuwenden mußte, weil er den Arbeiterstand zum Objecte seiner Wirksamkeit genommen. Es ist Adam Kolping, Domvicar in Köln, Gründer des katholischen Gesellenvereines. Unsere Zeit, die das Associationsprincip zum Unheile der Völker in den demagogischen Vereinen ausgebeutet, durfte dasselbe darum nicht furchtsam zurückweisen, wenn es das Heil und Frommen der Völker gilt; aus Furcht vor dem mitaufwuchernden Unkraute wird der Säemann nie unterlassen, den Weizen

---

[1]) I. Cor. 3, 11

in die Furchen zu streuen. Dem Handwerkerstande eine Heimat zu bereiten, ein Familienhaus für ihn zu schaffen, in dem er religiöse und standesgemäße Ausbildung, Schutz und Pflege in kranken Tagen findet, eben so tüchtige Gesellen, als tüchtige Meister und Familienväter zu bilden, dazu gründete Kolping den Gesellenverein in Köln, der sich seit Jahresfrist bereits durch die gesammten Rheinlande verzweigt hat, und nicht ohne Nachahmung bei uns bleiben sollte, wo das Gesellenwesen mehr denn irgendwo der katholischen Grundlage entrückt ist, jener Grundlage, die das Handwerk einst den „goldenen Boden" nennen durfte. Das in Köln erscheinende „rheinische Kirchenblatt" liefert seit October vorigen Jahres in seiner Beilage: „Vereinsorgan [1]," später „Feierstunde" betitelt, die Entstehung, die Statuten und die fortlaufende Geschichte des genannten Gesellenvereines, worauf wir jeden Leser verweisen, der Lust und Liebe hat, diesen Verein näher kennen zu lernen, oder selbst vielleicht in naher oder ferner Zukunft einen ähnlichen Verein zu organisiren; denn unsern katholischen Brüdern am Rheine gebührt der unbestreitbare Vorzug, daß sie das katholische Vereinswesen in seiner Lebensfülle und Kraftentfaltung im nahen Frankreich und Belgien unmittelbar geschaut und nach Deutschland verpflanzt haben [2]).

Indessen dünken uns diese und ähnliche sociale Fragen von zu hoher Bedeutung in unsern Tagen, als daß wir einfach nur Notiz davon nehmen sollten, zumal ja diese Zeitschrift in ihre Tendenz auch die praktische Seite des kirchlichen Wissens und Lebens, als wesenhaftes Moment, aufgenommen wissen möchte. Wir nehmen daher für dieses Mal von der Anzeige des obigen Gesellenvereines Anlaß, uns über die sociale Bedeutung des Handwerkerstandes, über die Krankheit desselben und über die Art und Weise der Heilung

---

[1]) Unter dem Titel: Vereinsorgan erschienen zehn Nummern.

[2]) Das „Katholische Blatt aus Mähren" brachte erst jüngst wieder in Nr. 45, 46, 48 zwei markige Briefe des wackern Kolping, welche besonders in Wien volle Beherzigung verdienen würden.

Anm. d. Red.

der Letztern, vom kirchlichen Standpuncte aus und nach Aufgabe dieser Zeitschrift, zu verbreiten.

Um nicht von der Fluth der Tagesmeinung rathlos fortgerissen zu werden, thut es vor Allem Noth, mitten in den chaotisch durcheinander gewürfelten Bauelementen der socialen Gegenwart einen festen Standpunct zu gewinnen, und von diesem Standpuncte aus Wahrheit und Trug, reales, gesundes Lebenselement und krankhaftes Traumgebilde sorgsam zu sichten; denn gerade in der Organisirung und Heilung der socialen Zu- und Uebelstände hat die Charlatanerie nur zu lange ihr Unwesen getrieben. All die Utopien eines St. Simon, Fourier, Leroux, Louis Blanc, Lamennais und Proudhon — der deutschen Nachäffer nicht zu gedenken — sind entstiegen, als Irrlichter kranker Phantasie, aus der Thaltiefe eines im Weltschmerz versumpften Gemüthes, oder sie sind Eisblumen des Hohnes, herabgethaut von den Gletscherfirnen eines sich und Gott läugnenden Menschengeistes.

Der Erlöser der Welt weilt nicht in den Kammern innen, noch in den Wäldern draußen; das feierliche Bekenntniß, welches der Apostelfürst vor dem hohen Rathe abgelegt, muß wieder Bekenntniß der europäischen Gesellschaft werden: „Es ist in keinem Andern Heil, als allein in Jesus Christus!" Aufgabe der Kirche ist es, die gichtbrüchige Gesellschaft zu diesem Heilande hinzutragen, rufend im Worte des Glaubens: „Herr! heile sie an Geist und Leib!"

Ist aber die Gesellschaft noch heilbar, oder sind unsere Zustände in der That heillos geworden? Sie ist noch heilbar, eben weil sie ein Organismus, eine innere, wesenhafte Lebensgemeinschaft eines großen Gliederverbandes ist. In dieser Gemeinschaft hebt sich die Todesschwäche des einen Gliedes durch die Lebensfrische des andern, das wunde wird heil durch das gesunde, das Ganze erneut sich im Theile. Ruht ja doch in dieser Bedingung das große Werk der zweiten Weltschöpfung, die Welterlösung, in ihrer von Christus, dem Haupte, auf alle Glieder sich vererbenden Heilkraft! „Der erste Schritt," sagt Guizot, „um aus dem Chaos herauszukommen, ist die aufrichtige Anerkennung und Annahme aller wirklichen und namentlichen Elemente der Gesellschaft. Eben deß-

halb, weil wir diese Elemente verkennen, oder weil wir ihnen verweigern, was ihnen gebührt, bleiben wir in dem Chaos, oder fallen immer wieder darein zurück [1])."

Keiner, dem die Geschichte nicht Fabel ist, wird verkennen, daß die Kirche ein wesenhaftes regenerirendes Element der Gesellschaft sei. In Anerkennung dessen hat sich auch der Staat beeilt, der Kirche ihre von Rechtswegen gebührende und zu einer heilvollen Wirksamkeit unerläßliche organische Freiheit wieder zu geben, und an der Kirche wird es fürder gelegen sein, die Magna charta eben nicht als bloße charta auf dem Papiere zu belassen. Sie ist das einzig gesunde, weil von Oben in die Menschheit eingepflanzte Element, der Sauerteig, der die drei Theile Mehl zu durchsäuern im Stande ist; sie ist das gesellschaftliche Glied, das einzig und allein noch, weil getragen von der Kraft des heiligen Geistes, lebendig machenden Geist einzuhauchen vermag der todtmüden und ernstlich erkrankten Gesellschaft. Begrüßt demnach jeder Stand, jedes Volk, so wie die gesammte Menschheit ihre Lebensretterin in der Kirche, so war doch von jeher mit der Kirche insbesondere der Handwerkerstand mit seinen Freuden und Leiden, ja mit seiner ganzen Lebensgeschichte auf das Innigste verwachsen, jener Stand, der, geheiligt durch das gottverborgene Jugendleben des Erlösers, die hehre Mission von dem Apostel empfangen: „Bestrebet euch ein stilles Leben zu führen, euer eigen Geschäft zu treiben, mit euern eigenen Händen zu arbeiten, wie wir es euch befohlen haben, ehrbar zu wandeln vor Denen, die draußen sind und von Niemand etwas zu begehren [2])." Die Arbeit im Schweiße des Angesichtes — der Sünde Fluch — wandelt sich in Segen durch die Erlösung in Christus; sie wird in der schaffenden Thatkraft des Menschen zum Nachbilde der göttlichen Allmacht, und die Werktage des Schöpfers sind hinwieder vorbildlich die Werktage des Geschöpfes geworden. Indem die Kirche an die Spitze jedes Werktages das Lebensbild eines Heiligen stellt und diese Bilder mit

[1]) Guizot, die Demokratie in Frankreich 5. Cap.

[2]) I. Thessal. 4, 11

den Tagen wechselt, verleiht sie dem socialen Leben des Christen den erhabensten Aufschwung, sie weiht jeden Wochentag zur Feier, zum Feiertage und die Arbeit des Tages zum Gottesdienste, und des geringsten Handwerkers nicht geringste Zierde ist der Perlenschmuck, der sich bildet aus den Schweißtropfen treu erkannter und erfüllter Berufspflicht. Ja nur das lebendige Bewußtsein der Gemeinschaft mit Gott und mit der in Christus und seinen Heiligen triumphirenden Kirche ist im Stande, die bittere Noth, die nur zu leicht eine Handlangerin der Revolution wird, zu versöhnen, dem heimat- und obdachlosen Proletarier eine Heimat im Himmel zu weisen, die kummervollen Tage des Arbeiters mit himmlischer Festesruhe und hoffnungsvoller Ergebung zu überschatten. Mit satanischer Klugheit hat die Umsturzpartei, die da Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf ihre Fahne schrieb, schon in dem letzten Decennium des abgeflossenen Jahrhunderts das katholische Gemeinbewußtsein aus dem Herzen des Handwerkers, des sogenannten gemeinen Mannes, zu reißen gesucht und gewußt, indem sie am 3. April 1798 an die Stelle des katholischen Kalenders den republikanischen setzte, „um," wie man sich ausdrückte, „den Aberglauben aus dem Herzen des Volkes zu reißen, und es die Priesterherrschaft vergessen zu machen." Voltaire's berüchtigtes Losungswort: »Ecrasez l'infame« sollte ins Leben eingeführt werden. Man konnte und durfte dann dessen gewiß sein, in einem Fleisch gewordenen Geschlechte, aus dem der Geist und die Zucht der Kirche gewichen, einen willigen Handlanger zu jedem denkbaren verbrecherischen Plane zu finden. Denn nicht die physische Noth zunächst gebiert das so sehr gefürchtete Proletariat, dieses Sphynxräthsel der Staatsökonomie, sondern die geistige, ethische Noth eines sittlich verkommenen Jahrhunderts, aus dessen Düngerleben die wahnwitzigsten socialen und religiösen Probleme wie Giftpilze aufschießen, und den Nachtschatten der Verzweiflung als letztes remedium den Bethörten bescheeren. Ein Simson, dem eine Dalila das Geheimniß der Stärke geraubt, dessen Auge ewige Nacht umgibt, ist ein Geschlecht, das in Wollust entnervt, von Noth verzehrt, in die Nacht trostlosen Unglaubens gehüllt, endlich sich an sich selber vergreift und die Säulen des Heidentempels, an

dem Feuerbach und Consorten so emsig gebaut, mit dem letzten Reste physischer Kraft umfaßt, zusammenbricht, und sich und sein Jahrhundert unter den Trümmern chaotischer Negation begräbt. Eine solche Generation nenne ich Proletariat, das seinen Wohnsitz aufgeschlagen in den Fabriken und Werkstätten, das aber nicht minder zu Hause ist in den Salons der Elite der Gesellschaft. Noch gellt mir im Ohre das infernale Lied, das, würdig der Hölle, die communistischen Gesellenvereine unter Weitlings Commando geheult:

»Fluch dem Gotte, dem blinden, dem tauben,
Zu dem wir vergeblich gebetet im Glauben,
Auf den wir vergeblich gehofft und geharrt,
Er hat uns gefoppt und hat uns genarrt! —
Wir weben, wir weben!»

Entchristlichte, ja entmenschte Arbeiter und Handwerksgesellen sind das Bundesheer, das der Erbfeind unseres Geschlechtes ins Feld rücken, das er auf der Höhe der Barricaden das Schöpferwort singen läßt:

»Aus versumpften Nationen,
Faulenden Religionen
Steige reines Menschenthum!»

Dieser Erbfeind, dessen Wirken ewige Negation, diabolisches Zerstören ist, kann nur mit Hilfe desjenigen besiegt werden, der da gekommen als der Stärkere über den Starken, um ihm die Waffen zu nehmen und seinen Raub auszutheilen. Man glaube ja nicht, Kugel und Bombe können seine Macht auf Erden vernichten; auf eine Zeitlang mag er wohl zum Schweigen gebracht, zurückgedrängt werden in einen Schlupfwinkel, aus dem er aber nur mit um so verderblichern Plänen für den religiös-socialen Umsturz hervorgeht. Ist auch ein oder der andere Flügel seines Heeres geschlagen, im Centrum setzt er sich fest, im Mittelpuncte, im Herzen der Menschheit, dort wirbt er in der vom Apostel Johannes so psychologisch wahr gezeichneten Hoffart des Lebens, Augen- und Fleischeslust immer frische Kerntruppen für seine Sache. Oder ist nicht die Hoffart des Lebens die Wiege aller Anarchie, die Augenlust die Mutter des Communismus, die Fleischeslust die Geburtsstätte des alle Schranken der Gesittung durchbrechenden Socialismus? Diesen Principienkampf

aufzunehmen, im Centrum den Feind anzugreifen, ist Mission der Kirche.

Dieser Mission eingedenk muß sie in unsern Tagen wieder hineintreten in eben jene Kreise, aus denen sie absichtlich verdrängt ward, weil man ihre Macht kannte und fürchtete. Ich meine hier zunächst eben den Arbeiter- und Handwerkerstand, der arg unterhöhlt in seiner kirchlichen Grundlage und die eiternde Wunde der Gesellschaft geworden ist. Das Corporationswesen des Arbeiterstandes, die Handwerke wieder auf die kirchliche Grundlage zurückzuführen, das „christliche" Zunftwesen, die „christliche" Handwerkerfamilie, als eine Fortsetzung des Familienlebens am häuslichen Herde, wieder herzustellen, sollte eine der ersten Aufgaben unserer Tage sein. Wohl hat sich hie und da noch ein einsamer Lichtstrahl des weiland christlichen Zunftwesens herüber verirrt in unser Jahrhundert, wie z. B. in der Beibehaltung eines kirchlichen Zunftpatrons, eines kirchlichen Zunftfestes u. s. w.; allein es ist eben nur matter Schein.

„Sonst," sagt ein neuerer Oekonomist, „schwang sich unter dem Schutze der Kirche der Arbeiter langsam durch eine Art professionelle Einweihung zu einer glücklichen und friedlichen Existenz empor; heut zu Tage tritt er ohne Vermögen, meist außer der Familie stehend, plötzlich in die Gesellschaft als ein Unbekannter ein. Ein verirrter Reisender, der sich auf diesen Erdwinkel verloren, wird er unaufhörlich durch die Kümmernisse einer elenden und precären Existenz beunruhigt, kämpft sich gegen die Aengsten seines schlimmen Looses ab bis zu dem Tage, wo er vom Elende oder von der Ausschweifung fortgerafft wird.— Im Mittelalter hatte das Christenthum die Entfernungen näher gerückt, welche den Herrn vom Arbeiter trennen; in unserer Zeit hat die protestantische Oekonomie einen Abgrund zwischen den Fabrikanten und den Arbeiter gesetzt. Die alte hierarchische Organisation ist verschwunden, um der industriellen Anarchie Platz zu machen. Der Corporationssinn, die religiösen und moralischen Traditionen, die Maximen des Zartgefühles und der Rechtschaffenheit, welche die Corporationen des Mittelalters auszeichneten, sind durch die unbeschränkte Concurrenz, die tägliche Ursache des Hasses und der Eifersucht, durch die Abschwächung und die Entfer-

nung der Ideen von Gerechtigkeit und Moral, durch Maximen der List und der Stärke verdrängt. Ist es nicht unläugbar, daß die Sitten der arbeitenden Classen von Tag zu Tag schlimmer werden, und daß mit ihnen das Gefühl für Recht abnimmt? Was haben sie noch? Das Vernünfteln statt des Glaubens, das kalte Berechnen statt des Gefühles. Und womit will man inmitten dieser allgemeinen Erschütterung der Sitten, des Glaubens, dieser Bewegung, welche alle moralischen und religiösen Begriffe entführt, die Gesellschaft regieren [1])?"

Diese Frage, welche mit ihrem ganzen Gewichte auf der Gegenwart und nahen Zukunft lastet, kann und wird nur eine gedeihliche Lösung darin finden, daß man insbesondere jene Corporation, die wir hier zunächst im Auge haben, auf den Auctoritätsboden der katholischen Kirche zurückführt. Es ist uns aus dem Munde eines Louis Blanc ein Zeugniß aufbewahrt, das um so schwerer in der Wagschale wiegt, je unverdächtiger in diesem Puncte der Mann ist, welcher es aussprach. Louis Blanc sagt über die weiland kirchlich fußenden Handwerkerinnungen: „Die Kirche war der Mittelpunct von Allem. Sie gab die Stunde der Arbeit zu erkennen, sie gab das Zeichen zur Ruhe. Hatte die Glocke das Angelus geläutet, so wurde die Arbeit eingestellt, und die gute Stadt, die sich zur rechten Zeit dem Schlafe überlassen hatte, erwartete am folgenden Tage den Anfang der Arbeiten des Tages durch das Zeichen der Glocke. Statt einander zu fliehen, näherten sich die Leute, die ein gleiches Geschäft hatten, um sich gegenseitig zu ermuntern und beizustehen. Die Gewerbe bildeten enge Gesellschaften in derselben Straße, oder an den Ufern des Flusses und kannten keine andere Eifersucht, als die einer brüderlichen Zusammenwirkung [2])."

Christliche Zünfte aber, so wie sie waren, so wie sie sein sollen, durchweht vom Geiste der Kirche, sind nicht denkbar ohne „christliche" Meister; christliche Meister aber nicht denkbar ohne Heranbildung eines christlichen Gesellenstandes, der den ersten, festen Boden des Bürgerthumes ausmacht.

---

[1]) Briefe über die Charité in ihren Beziehungen zur politischen Oekonomie. Von Joseph de Croze, 3. Brief.

[2]) Europa im J. 1848. Von J. Gaume.

Diesen Stand heranzubilden, ist also Idee und Zweck des katholischen Gesellenvereines, welcher zuvörderst in den Rheinlanden sich gebildet hat, aber auch gewiß nicht minder Noth thun würde bei uns im Süden.

„Des Volkes Glück," sagt der wackere Vereinsstifter, Kolping, „beruht auf persönlicher Tüchtigkeit, auf religiöser und bürgerlicher Tugend; seine Zukunft auf einer tüchtigen Jugend." (Vereinsorgan. Nr. 4. 1850.) Aus dem Gesellenstande zum Apostel vom Herrn berufen, hat Kolping den Charakter der Gesellenjugend mit Meisterblick erkannt, und in all seinen Licht- und Schattenseiten erfaßt, wenn er sagt: „Der Wille dieser Leute ist selten schlecht, aber schwach; die Thatkraft nicht untergegangen, aber zersplittert im Genuß der Jugend und unnützem Nebenwerk; der Ernst nicht ausgelöscht, aber er kann keine feste Basis gewinnen, weil er kein festes, deutliches, gewisses Ziel vor sich sieht." (Ebendaselbst.) Vollkommen wahr hat er sich jüngst erst in einem Schreiben an einen seiner Freunde in Oesterreich in seiner kernhaften Sprache geäußert: „Denken kann ich mir's, daß auch in Oesterreich, seit die Handwerker unter dem Kirchendache weggeflogen sind, sie ihre Nester nicht eben unter den Armen des Kreuzes gebaut haben, und lieber in den Vorhallen der Wirthshäuser [1])." Ja wahrlich die sogenannten „Herbergen" oder Aufenthaltsorte der wandernden Gesellen und Arbeiter sind nicht erbaut unter dem Dache der Kirche. Man darf nur von Ferne einen Blick thun in diese Orte, um im Stillen eine Thräne nachzuweinen dem blühenden Jünglinge, der in diesem liederlichen Kneipenleben Gut und Blut, Zeit und Ewigkeit verliert, der von da aus hinüberwandert in die Werkstätten, in denen der Glaube und das Gesetz der Kirche von Meister und Mitgesellen gehöhnt und mit Füßen getreten wird.

Unter der Leitung eines hiezu befähigten Priesters soll nun der katholische Gesellenverein eine Arche werden in den Tagen der Sündfluth, ein Schutzdamm für den Gesellenstand gegen das hereinfluthende Verderben der Zeit.

---

[1]) Kath. Blatt a. Mähren. Nr. 45

Zweck des Vereines ist nach den Statuten des Gesellenvereines zu Köln die „Fortbildung und Unterhaltung der Gesellen (Kölns) zur Anregung und Pflege eines kräftigen, religiösen und bürgerlichen Sinnes und Lebens, dadurch einen tüchtigen, und ehrenwerthen Meisterstand heranzubilden." Mittel zum Zwecke sind: „Oeffentliche Vorträge, Unterricht, Gesang, Lesen passender Schriften, gegenseitige Besprechung, Unterhaltung, gemeinsame Erheiterung und gegenseitige Hilfe in der Noth."

Bei der Organisation des Vereines wurde der leitende Gedanke festgehalten, daß der Vorstand in seinen Hauptmitgliedern von den Mitgliedern des Vereines unabhängig sein müsse, und daß ihm die Leitung der wichtigsten Angelegenheiten ausschließlich angehöre. „Der engere Vorstand besteht demnach aus: a) dem Präses, welcher immer ein Geistlicher sein muß, b) dem Vicepräses, c) den Hauptlehrern, d) dem Secretär, e) dem Vereinsältesten und f) den Ordnern. Der Schutzvorstand besteht a) aus geeigneten, das Interesse des Vereines fördernden Bürgern der Stadt; b) aus solchen Wohlthätern des Vereines, welche sich durch einen bestimmten jährlichen Beitrag an den Kosten des Vereines betheiligen." Nach dieser Verfassung steht es den Gesellen nicht zu, über die Mittel des Vereines mitzubeschließen, und dieselben werden auch nur durch den Vorstand beschafft. Zwar zahlt Jedes der Vereinsmitglieder monatlich 4 Sgr., welche aber nur zur Krankencasse gehören, über welche sie auch selbst die Verwaltung führen. Diese Einrichtung erscheint als eine innere Nothwendigkeit, wenn der Verein in einer festen Tendenz und Richtung erhalten und fremden Einflüssen nicht preisgegeben werden soll; abgesehen davon, daß die nicht unbedeutenden Kosten den Gesellen zu schwer fallen und die Meisten derselben ferne halten würden. Durch dieselbe wird es aber ermöglicht, den Verein als einen Wohlthäter für den Gesellenstand erscheinen zu lassen und Jeden aufzunehmen, welcher nur von einigem Streben nach dem Bessern und Höhern erfüllt ist, und sich deßhalb den hiezu nothwendigen Satzungen des Vereines unterwirft. Ueber die Aufnahme der Mitglieder heißt es demnach (§. 22): „Mitglied des Vereins kann jeder Geselle, resp. Jung-

geselle werden, der wenigstens achtzehn Jahre zählt, nicht Lehrling ist und einen unbescholtenen Lebenswandel führt, oder zu führen entschlossen ist. (NB. Bei einer Aufnahme muß der Verein gehört werden und in seiner Mehrzahl zustimmen)." In Betreff des Unterrichtes heißt es (§. 40): „Der Vorstand entwirft für jedes Halbjahr die Ordnung des Unterrichtes und wählt die geeignet scheinenden Gegenstände aus. Der Unterrichtsplan wird im Vereinslocale angeheftet. In der Regel wird Unterricht ertheilt: a) in der Religion; b) in geistlichem und weltlichem Gesange; c) im Lesen, Schreiben und Rechnen; d) im Zeichnen und Modelliren; e) in der Geographie und Geschichte; f) in der Naturkunde. (NB. Politik und gehässige religiöse Polemik sind und bleiben aus dem Vereine grundsätzlich ausgeschlossen)." Außer den bestimmten Unterrichtsstunden ist die Unterhaltung frei. . . .

Nach diesen kurzen Anführungen der statutarischen Einrichtungen wollen wir noch Einiges über die Gestaltung ꝛc. des Kölner Vereines mittheilen. Derselbe besteht aus circa 500 Mitgliedern; deßhalb forderte diese Anzahl die Erwerbung eines geeigneten großen Locales. Dasselbe wurde im verflossenen Jahre erworben und eingerichtet, und enthält außer den entsprechenden Räumen für Unterricht und Unterhaltung noch einen schönen Garten, der für die Sommermonate fast unentbehrlich ist. An Miethe und Ausstattung des Locales hat der Vorstand im verflossenen Jahre über 1000 Thaler verwendet, die alle von ihm unter der Hand beschafft wurden; darin ist besonders der Präses (Vicar Kolping) erfindungsreich und es stehen nun die materiellen Angelegenheiten in so weit geregelt, daß die nicht unbedeutenden regelmäßigen Ausgaben fast ganz gesichert sind. Unter Anderm redigirt Derselbe zum Besten des Vereines das „rheinische Kirchenblatt," eine Wochenschrift, welcher als Beilage das Organ des Gesellenvereines zugegeben wird; dadurch fließen schon jetzt dem Vereine jährlich über 300 Thaler zu, eine Einnahme, welche mit der Verbreitung des Blattes bedeutend erhöht werden kann. Freilich müssen noch fortwährend bedeutende Summen aufgebracht werden, besonders da es noch an vielen Gegenständen fehlt, welche zum Unterrichte und dann auch zur Unterhaltung

fast unentbehrlich sind. Das Bestreben des Vorstandes ist dahin gerichtet, das Vereinslocale zum Sammelplatze der Gesellen zu machen und zwar so, daß der Geselle dort Alles findet, dessen er in den Feierstunden zur Erholung und Ausbildung bedarf. An den Sonntagen und an den Abenden der Wochentage finden sich Männer dort ein, welche unentgeltlich ihre Zeit und Kräfte dazu aufwenden; einige Geistliche, Gymnasiallehrer und Künstler unterrichten in der Religion, Geschichte, Naturkunde ꝛc., im Zeichnen, Modelliren, im Gesange und auch im Lesen, Schreiben und Rechnen, worin sie noch durch Andere unterstützt werden. Unter den jungen Leuten herrscht ein sehr anständiges Betragen, allein frei und ungezwungen, eine heitere Stimmung, Lust und Liebe zur Benutzung der Gelegenheiten, welche ihnen zur Weiterbildung geboten werden. Man sieht, wie heimisch sich Alle in ihrem Vereine fühlen und wie gerne sie jede Stunde in demselben zubringen; auch ist sein Einfluß auf die Mitglieder nicht zu verkennen, wenn gleich derselbe erst nach Jahren seine Früchte zu bringen vermag. Sonntag Morgens hat der Verein seinen besondern Gottesdienst: Messe und Predigt, sowie auch von Zeit zu Zeit gemeinschaftlichen Empfang der h. Sacramente. Ohne daß hierüber bestimmte Vorschriften bestehen, gibt es doch Wenige, welche nicht regelmäßig sich betheiligen. Im Gesange wurden solche Fortschritte gemacht, daß schon einige Male von den Gesellen im Dome der Choralgesang zur Complet ausgeführt und selbst ein öffentliches Concert veranstaltet wurde, in welchem ihre Vorträge allgemeinen Beifall fanden.

Das freundliche, belehrende Wort, ja schon die bloße Gegenwart seines durch Stand und Talent ausgezeichneten Mitbruders übt auf den armen, in der Welt ehrlich dastehenden Handwerksgesellen eine unbeschreibliche moralische Wirkung. Solche Stunden, gewürzt durch Gesänge, Musik, unterhaltende Conversation in der Freude des Herrn, geweiht durch des Priesters Wort, Gebet und praktische Anleitung zum kirchlich-socialen Leben, solche Stunden — sage ich — nehmen den Schenken, diesen Höhlen jeglichen Lasters, ihren Raub, bringen den Sonntag in seiner Feier und seinem Segen wieder zu Ehren, mindern den Pauperismus, indem sie den Arbeiter ein

arbeitsames, genügsames, stilles, ehrbares Leben und den Segen des christlichen Sparpfennigs lehren, sie schaffen einen Stand, welcher die Gesellschaft rettet und stützt, den Stand eines christlichen Bürgerthums. Mögen die Worte, welche ich hier niedergeschrieben, auch bei uns zu Thaten reifen unter den Händen meiner hochwürdigen Mitbrüder in der Seelsorge, denen Oesterreichs Volk ein warmes, und für christliche Ideen empfängliches Herz entgegenträgt. Jede gesellschaftliche Krankheit hat ihr Heilmittel in der Kirche; wir Priester dürfen nur den Heilsschatz aus dem Acker heben, und Europa, das jetzt in tausend Zungen nach dem Heile der Einen Kirche sehnsüchtiger als je ruft, Europa ist gerettet! Möge der Arbeiter, der Handwerker in dem Clerus seinen Retter, Freund und Rathgeber, sein zweites Ich finden, wie es Onesimus in Paulus gefunden!

Dr. Gruscha.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

I.

Uebersichtliche Relation über die neueste Synodalliteratur seit dem Jahre 1848.

Vorbemerkung.

Der leichtern und zum Theil unentbehrlichen Uebersicht halber geben wir in diesem Bande unter Beziehung auf das in unserer Zeitschrift (Band II. Heft 1. S. 122. 123) Gesagte abermals das Verzeichniß der in das vorliegende Referat aufgenommenen Literatur:

1. Das kirchliche Synodalinstitut vom positiv-historischen Standpuncte aus betrachtet mit besonderer Rücksicht auf die gegenwärtige Zeit. Von Domcapitular Dr. Fr. Haiz. Freiburg im Br. Wagner. S. 68

2. Die Bisthumssynode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben. Vom Verfasser des Werkes: Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Stuttgart. Cotta. 1849 S. 78

3. Die Diöcesansynode von Dr. M. Filser. Augsburg. Rieger S. 115

4. Der Clerus auf der Diöcesansynode. Ein kirchliches Gemälde von Dr. J. Amberger, Regens des Clericalseminars zu Regensburg. Mit oberhirtlicher Gutheißung. Daselbst. 1849 S. 149

5. Die Diöcesansynode von Georg Phillips Freiburg i. Br. Herder 1849 S. XI, 219

6. Die Diöcesansynoden, ihr Ursprung, Wachsthum, Zweck, die gesetzlichen Bestimmungen über dieselben und die Ursachen ihrer Unterlassung in der neuern Zeit nebst einer vollständigen Praxis und einem Anhange üblicher Formularien. Von Vinc. Max. Sattler, Cleriker d. Diöc. Regensburg. Daselbst. Manz 1849 S. VIII, 391

7. Ueber die Provinzialconcilien und die Diöcesansynoden. Von Dr. Joseph Feßler, Consistorialrath und Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes zu Brixen. Mit Approbation des f. b. Ordinariates. Innsbruck 1849 Rauch. S. VI, 268

8. Von dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente. Regensburg. Manz 1850 S. 85

9. Kritische Beleuchtung der verheißenen Diöcesansynode von Dr. Rammoser, Pfarrer zum h. Geiste. München. 1849 Leutner S. 28

10. Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen. 1849 Laupp. S. VIII, 85

11. Offenes Sendschreiben über die kirchlichen Zustände der Gegenwart von Dr. J. B. von Hirscher. Von Dr. Fr. X. Dieringer, Prof. d. Theol. in Bonn. Mainz. Kirchheim u. Schott 1849 S. 31

12. Offenes Sendschreiben an den Herrn Professor Hirscher in Freiburg. Von Fr. Teipel, Dr. der Theologie, Gymnasialoberlehrer zu Coesfeld. Paderborn. Schöningh. 1849 S. 30

13. Die Diöcesansynode und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Eine Beleuchtung der Schrift J. B. Hirschers: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg. Regensburg 1849 Manz S. 101

14. Die Diöcesansynode und ihre Aufgabe. Eine Beleuchtung der Hirscherschen Reformpläne vom kirchlichen Standpuncte. Von einem Priester der Diöcese Limburg. Regensburg. Manz 1850 S. X, 76

15. Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der Hirscher'schen Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von Dr. J. B. Heinrich, Domcaplan zu Mainz. Erste Hälfte: Von der Freiheit und Verfassung der Kirche S. IV, 144. Zweite Hälfte: Von den Mitteln zur Regeneration des religiösen Lebens und den kirchlichen Reformen, nebst einem Anhange über Hirscher's Antwort: „an die Gegner meiner Schrift." S. IV, 240. Mainz 1850 Kirchheim und Schott.

16. Antwort an die Gegner meiner Schrift: Die kirchlichen Zustände der Gegenwart. Von J. B. Hirscher. Tübingen 1850 Laupp. S. 100

17. Offenes Sendschreiben an Dr. J. B. v. Hirscher, zur Abwehr gegen dessen Angriffe auf die katholischen Vereine, von H. v. Andlaw. Mainz. Kirchheim u. Scholl 1850 S. 94

18. Die Wünsche und Vorschläge der katholischen Geistlichkeit Düsseldorfs an den hochwürdigsten Erzbischof von Köln. Ein Wort zur Rechtfertigung derselben. Von Dr. Binterim, Pfarrer in Bilk und Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. 1848 Engels S. 36

19. Synodalrichter, Synodalexaminatoren und Diöcesansynode. Mit besonderer Bezugnahme auf Dr. Binterims Schrift: Wünsche und Vorschläge u. s. w. Köln. 1849 Bachem S. 82

20. Die geistlichen Gerichte in d. Köln. Erzdiöcese v. 12–19 Jahrh. Eine Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim, 1. Abtheilung. Düsseldorf. Engels 1849 S. IV, 92

21. Die Curatexamina und die Diöcesansynoden. Fortsetzung der Erwiederung auf die zu Köln bei Bachem erschienene Schrift: Synodalrichter u. s. w. Von Dr. Binterim, 2. Abtheilung. Düsseldorf. Kampmann 1849 S. IV, 84

22. Was haben uns die versammelten Bischöfe gebracht? Ein freies, ehrliches Wort von Wilhelm Gärtner, Operar und Feiertagsprediger an der k. k. Wiener Universitätskirche. Wien. 2 Hefte. 1850 und 1851. Gerold. 1. Heft S. VIII, 58; 2. Heft S. X, 59—288

23. Wie können Diöcesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? nebst einem Rückblicke auf die im Jahre 1849 in Deutschland erschienenen Schriften über kirchliche Zustände und Diöcesansynoden von Dr. J. A. Binterim, Pfarrer in Bilk und der Vorstadt Düsseldorf. Daselbst. Kampmann. 1850 S. VIII, 120

24. Die Bisthumssynode, Auf- und Ausbau ihrer Verfassung, ihr Einsturz in der neuern Staatskirche, ihr Neubau in der freien Kirche. Eine am 26. Juni 1849 von der theologischen Facultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München gekrönte Preisschrift. Von Dr. Alois Schmid, Priester des Bisthums Augsburg, Prof. am k. Gymnasium zu Zweibrücken. Regensburg 1850 und 1851 bei Manz. Erster Band: Verfassung der Bisthumssynode. S. XIV, 404. Zweiter Band, erste Abtheilung: Verfassungsgeschichte des Presbyteriums und der Bisthumssynode in den germanischen Staaten bis zum Concil von Trient. S. VI, 234; zweite Abtheilung: Verfassungsgeschichte der Bisthumssynode in den germanischen Staaten vom Concil von Trient bis zu ihrem Aufhören. S. VI, 319

Zweiter Artikel.

Besondere Uebersicht.

Erste Hauptabtheilung.

3. Das Recht der Betheiligung der Presbyter an den Synoden überhaupt.

Wenn wir uns die neueste Synodalliteratur mit Rücksicht auf die Frage über das Verhältniß der Presbyter zu den Bischöfen auf Synoden näher ansehen, so werden sich uns drei verschiedene, zwar nicht geradezu scharf gesonderte, aber doch immerhin kenntlich genug sich zeichnende Parteien herausstellen:

1. Die äußerste presbyterianische Partei, repräsentirt durch die sogenannten Synodiker, und neuestens von Wessenberg vertreten. Ihnen ist der Bischof, gegenüber seinen Presbytern, nur der **Primus inter pares**. Er hat jure divino vor diesen nichts voraus. Presbyter und Bischof standen sich ursprünglich gleich. Die Abstufung des Priesterthums (sacerdotium) in den Presbyterat und Episcopat ist menschlichen Ursprunges, eingeführt zum Zwecke geregelterer kirchlicher Verwaltung und zur leichtern Erhaltung der Einheit [1]. Die höhere Gewalt

---

[1]) Es ist dies die bekannte Ansicht des h. Hieronymus in **Commentario in Ep. ad Titum cap. I.: Idem est presbyter, qui est Episcopus, et antequam diaboli instinctu studia in religione fierent et diceretur in populis: ego sum Pauli etc. — communi presbyterorum consilio ecclesiae gubernabantur. Postquam vero unusquisque eos, quos baptizaverat, suos esse putabat, non Christi, in toto orbe decretum est, ut unus de Presbyteris electis supponeretur caeteris, ad quem omnis ecclesiae cura pertineret, ut schismatis semina tollerentur.** Hieronymus beruft sich sodann auf Phil. 1, 1; Hebr. 13, 7; I. Petri 5, 1 und schließt sofort: **Haec propterea, ut ostenderemus, apud veteres eosdem fuisse Presbyteros, quos et Episcopos, paulatim vero, ut dissensionum plantaria evellerentur, ad unum omnem sollicitudinem esse delatam. Sicut ergo presbyteri sciunt se ex Ecclesiae consuetudine ei, qui sibi praepositus fuerit, esse subjectos; ita Episcopi noverint se magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate Presby-**

der Bischöfe stammt aus einer stillschweigenden Uebertragung eines Theiles der ursprünglichen Presbyterial=Rechte; radicitus ruht die volle ursprüngliche Priestergewalt noch immer in dem Presbyterium, und wenn auch aus Zweckmäßigkeitsgründen gefolgert werden kann, daß die höhere Executionsgewalt besser von einer Einzelperson als in Gemeinschaft von Mehrern ausgeübt wird, so muß doch der Schwerpunct der gesetzgebenden Gewalt jedenfalls im Presbyterium gesucht werden. Wessenberg hat zwar in seiner „Bisthumssynode“ (Nr. 2) unterlassen, die Anwendung auf Universal- National- und Provinzialsynoden zu machen; aber mit Hilfe seiner Geschichte der reformatorischen Concilien (vergleiche: „Die großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts von J. H. von Wessenberg,“ 4 Bde. Constanz 1840; besonders Band II. S. 114) kann man sich auch von jenen ein sehr anschauliches Bild entwerfen. Wessenberg und seine Partei construiren die Hierarchie nicht von Oben nach Unten, sondern von Unten nach Oben, wobei es überdies auch nicht an einem eigentlichen demokratischen Unterbaue fehlt. Die allgemeine Kirche ist zufolge dieser Anschauung nicht eine Bundeskirche, sondern ein Bund zunächst von Episcopalkirchen. Diese sind mög-

---

teris esse majores et in commune debere ecclesiam regere. Vergleiche Ep. 82 ad Oceanum und Ep. 101 ad Evangelum. Wie unhaltbar diese Hypothese und wie so ganz isolirt sie im christlichen Alterthume dasteht, wird sich uns später zur Genüge herausstellen. Um nur hier das Eine zu bemerken: Wie läßt sich der von Hieronymus angegebene Ursprung des Episcopates mit der einstimmigen Tradition der alten Kirche vereinigen, nach der die Bischöfe, und nur sie Nachfolger der Apostel sind? Man wird nicht eine einzige Stelle aus den Kirchenvätern, oder auch nur aus den Kirchenschriftstellern der ersten drei Jahrhunderte aufzubringen im Stande sein, in welcher von einfachen Presbytern als Nachfolgern im Amte der Apostel gesprochen wird. Man sehe aber hingegen folgende über die apostolische Nachfolge der Bischöfe handelnde Stellen nach: Cypr. ep. 45., ep. 66; Conc. P.P. Carthag. apud Cypr.; Aug. ep. 42; Tertull. de praescriptione c. 32; Irenaeus adv. haeres. L. III. c. 3. — Vergleiche auch (Nr. 24): Die Bisthumssynode von Alois Schmid I. Bd. S. 65—76. S. 81 ff.

lichst selbstständig dastehende größere Einzelgemeinden, zusammengehalten zu kleinern kirchlichen Ganzen durch irgendwelche zu diesem Zwecke geschaffene Mittelpuncte. Die centralisirende Gewalt hat in dem Maße abzunehmen, auf je größere Gemeinschaften sie sich beziehen soll. Von dieser Regel macht nur die national-kirchliche Verbindung eine Ausnahme. Jedes Bisthum ist daher gewissermaßen wie ein für sich bestehender Staat zu betrachten, dessen Selbstständigkeit die Regel bildet. In jedem dieser Kirchenstaaten ist ein Träger der höchsten kirchlichen Executivgewalt, der seine Gewalt von den Presbytern und zum Theile auch von dem Volke empfängt; und zwar die Lehr- und Weihegewalt von dem Presbyterium, die Regierungsgewalt von dem Presbyterium und dem Volke zugleich. Zur leichtern Ausübung der kirchlichen Gesammtgewalt müssen sich zwischen dem Primate und den einzelnen Bisthümern Mittelglieder bilden. Diese sind die Metropolen, welche wieder in dem Nationalpatriarchate ihren Gipfelpunct haben. Jede Nationalkirche wiegt gleichviel, daher soll auf allgemeinen Concilien nicht viritim, sondern curiatim, d. h. nach Nationen abgestimmt werden. Und wie auf Diöcesansynoden ein Beschluß nur dann giltig ist, wenn er von der Mehrheit der Presbyter, unter mindestens berathender Mitwirkung der Laien bei Disciplinarsachen, gefaßt wurde, dann aber auch immer giltig ist, selbst wenn der Bischof widerspricht, sofern anders nach eingelegtem Widerspruche die Synodalvertretung auf ihrem Beschlusse beharrt [1]): so wird auch im Geiste

[1]) Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Theorie der Presbyterianer innerhalb der katholischen Kirche ihre Verbreitung zunächst den Jansenisten verdankt. Sehr richtig bemerkt Alois Schmid (Nr. 24: „Die Bisthumssynode u. s. w." S. 115): „Es kam oft vor, daß katholische Bischöfe einem größtentheils jansenistischen Clerus gegenüber auftraten, Diöcesansynoden einberiefen, jansenistische Schriften verdammten, katholische Gebetbücher approbirten, die Censuren der Assemblées du Clergé, römische Bullen, Bücherverbote u. s. w. publicirten. Nun mußte eine Theorie geschaffen werden, welche nicht nur die bindende Kraft der römischen und der Nationalcensuren, sondern auch die bindende Kraft dieser Synodalverordnungen eliminirte. Was geschah? Man machte die in Frankreich auch ohne den Jansenismus (seit dem 14. Jahrhunderte im Kampfe gegen den päpstlichen Ab-

der Synodiker die Provinzialsynode nichts anderes sein können, als eine Delegation der Diöcesansynoden, so daß die Procuratoren der auf der Diöcesansynode erscheinenden wesentlichen Factoren, nämlich Presbyter und Laienvertreter, die gesetzgebende Gewalt ausüben, der Metropolit aber und seine Provinzialbischöfe sich in das Suspensivveto theilen. Erst bei der Nationalsynode werden wir etwa an ein kirchliches Ober- und Unterhaus denken können, das Eine zusammengesetzt aus den Bischöfen und den Vertretern der bischöflichen Senate, das Andere aus niedern Clerikern und Laien. Dem Nationalpatriarchen würde etwa das Recht des Suspensivveto's zugeeignet werden müssen. In ähnlicher Weise stünde dem Primas der Kirche, dem römischen Papste, nur ein aufschiebendes Veto zu gegen die Beschlüsse der Mehrheit der Nationalkirchen.

Es genügt, diese Ideal-Synodalverfassung der sogenannten Synodiker gezeichnet zu haben, um ihren Widerspruch mit der wirklichen Synodalverfassung der katholischen Kirche zu erkennen.

Dieser Gegensatz zeigt sich in zweifacher Beziehung.

Erstens finden wir in der wirklichen Synodalverfassung der katholischen Kirche den Einzelorganismus durch den Gesammtorganismus bedingt und geordnet. Daher entscheidet über die Rechts-

---

solutismus) schon vielfach angedeutete Theorie des mitentscheidenden Stimmrechtes des zweiten Standes geltend; dann war das Spiel gewonnen. Dann war man bei der Consequenz angelangt: Wenn die Verordnungen und Censuren der **sedes majores**, des Primates, der **Assemblées du Clergé** und die eines Bischofs Rechtskraft haben sollen, so muß der Bisthums-Clerus sein Jawort geben." Das wird sofort im Einzelnen von S. 115 — 145, insbesonders an dem Beispiele der Pistojer Synode nachgewiesen, deren vorzüglichste Stimmführer ihre Grundsätze hauptsächlich aus den Werken des Jansenisten Maultrot, namentlich aus dessen: **Les droits du second ordre defendus contre les apologistes de la domination episcopale 1779**, geschöpft haben. Sowohl die italienischen als die französischen Jansenisten, mit Ausnahme etwa der spätern Constitutionellen nach der französischen Revolution, schwanken noch immer zwischen dem eigentlichen Presbyterianismus und dem Episcopal-Presbyterianismus, neigen sich aber zumeist mehr dem Letztern zu; erst die deutschen Synodiker haben den Erstern vollkommen ausgebildet.

sphäre der National- und Provinzialsynoden das allgemeine Kirchenrecht; d. h. die Rechtssphäre jener ist gerade so weit, als sie die allgemeine Kirchenautorität genehmigt, nach deren Ermessen sie bald verengert, bald erweitert werden kann.

Die katholische Kirchenverfassung kennt ferner nur den Primat und den Episcopat als Organe jurisdictionis divinae; die Mittelglieder (Patriarchate, Nationalprimate, Metropoliten) sind nur durch ein Zusammenwirken der Primatial- und Episcopalgewalt geschaffen. Eben so sind die Parochialgemeinden nur originis humanae. Wenn demungeachtet auf einigen Concilien eine Abstimmung nach Nationen Statt gefunden hat, so war dieses durch vorübergehende außerordentliche Umstände bedingt. Auch war auf dem Concile zu Constanz das Votum der Presbyter einzig auf disciplinare Fragen beschränkt; es erstreckte sich aber durchaus nicht auf Lehrentscheidungen. Dieser Grundsatz stand so fest, daß selbst eines der Häupter der Reformpartei auf dem Concile von Basel, Tudeschi, Erzbischof von Palermo, gegen den Beschluß, durch welchen die Bestimmungen über das Verhältniß des Papstes zu den ökumenischen Synoden, welche in der vierten und fünften Sitzung des Constanzer Concils gegeben worden waren, zu Glaubensartikeln erhoben wurden, ausdrücklichen Protest einlegte, weil sich die „colluvies copistarum“ an der Abstimmung vorzugsweise betheiliget habe [1]).

2. Die zweite Classe der Canonisten, zu der wir neben Hirscher und Haitz noch den Verfasser der Schrift: „Von dem Antheile des Presbyteriums an dem Kirchenregimente“ (Nr. 8) zu rechnen haben, stellt sich das Verhältniß der Presbyter zu dem Bischofe als ein Verhältniß der Unterordnung und Abhängigkeit, und zwar jure divino vor. Der Episcopat gilt ihnen als Institut göttlicher Anordnung und Einsetzung. Die Bischöfe sind ihnen die eigentlichen Nachfolger der Apostel, da nur sie in deren Vollgewalt eingetreten sind. Da aber auch das Presbyterat göttlicher Einsetzung ist, so glauben sie daraus folgern zu können, daß diesem ein gewisses Maß der Regierungsgewalt nicht blos in Folge des bischöflichen Auftrages, sondern kraft des Ordo

---

[1]) Siehe: Lehrbuch der Kirchengeschichte von Döllinger S. 378

zukomme, und daß daher dieses durchaus nicht in der höhern Gewalt der Bischöfe aufgehe, oder aus derselben sich ableite. Wenn auch die Presbyter in der Ausübung der Lehr-, Weihe- und Regierungsgewalt, so weit diese ihnen zusteht, den Bischöfen verantwortlich sind, so seien doch andererseits diese gebunden, in wichtigen Angelegenheiten den Rath ihres Presbyteriums zu hören, und sie dürfen ohne dessen Zustimmung keine allgemein bindenden neuen Bestimmungen geben. Eben so dürfen sie gegen straffällige Individuen des Clericates nicht ohne Beiziehung des Presbyteriums vorgehen. Wegen seines höhern Weihecharakters aber und seiner Vollgewalt habe der Bischof jedenfalls das unbedingte Einspruchsrecht, so daß kein Gesetz, kein Beschluß mit rechtsverbindlicher Kraft ohne seine Zustimmung zu Stande kommen könne.

Man hat in dieser Auffassung des Verhältnisses der Presbyter zum Bischofe das eigentliche Presbyterialsystem finden wollen, und man ist eben darum gegen die Vertreter dieser Ansicht mit den gegen den Presbyterianismus ehedem gebrauchten Waffen zu Felde gezogen.

Aber nicht mit Unrecht hat unseres Bedünkens Hirscher gegen die Vermischung seines Standpunctes mit dem Presbyterianismus Verwahrung eingelegt. (Nr. 16 S. 41 f.). Ganz unberechtigt war die Behauptung Dieringers (Nr. 11 S. 17), daß Hirscher den Bischof zum Mandatar seiner Gemeinde machen wolle, so wie jene des Anonymus in den „historisch-politischen Blättern," wenn dieser vollends die Lärmglocke zieht mit den Worten: „Der Freiburger Domcapitular geht von der leitenden Idee aus, daß die Gewalt des kirchlichen Dienstes und Regimentes von der Gemeinschaft der Gläubigen auf die Hirten überströme, was noch über den Presbyterianismus hinausginge [1])." Beide Anschuldigungen beruhen lediglich auf Mißverständnissen, deren Hebung für die Mißverstehenden nicht eben unüberwindliche Schwierigkeiten geboten hätte. Wenn Hirscher von einer apostolischen Presbyterialeinrichtung spricht, wenn er (Nr. 10 S. 21) sagt: „Die Kirchenverwaltung habe in der Apostelzeit und unmittelbar darnach in den Händen der Aeltesten gelegen:" so ist er damit nicht in

---

[1]) Historisch-politische Blätter Bd. 24, Heft 4, S. 266

die eigentliche Bahn des Presbyterianismus gerathen. Denn es unterliegt nach dem Contexte gar keinem Zweifel, daß Hirscher damit nicht mehr behaupten wollte, als daß in den apostolischen Zeiten und unmittelbar darnach die kirchliche Gewalt über die Einzelgemeinden, oder die kirchliche Lokalverwaltung in den Händen der Presbyterien gewesen sei, indem zu den Zeiten der Apostel der Episcopat nur in dem Apostolate existirte, und auch in den ersten Decennien nach dem Tode der beiden Apostel Petrus und Paulus die Entwickelung der kirchlichen Episcopalverfassung erst allmälig vor sich ging. Eben darum konnten die Bischöfe, welche in die Vollgewalt der Apostel eintraten, nicht sofort die Kirchenverwaltung in den einzelnen Gemeinden unmittelbar an sich nehmen; und auch dann, als die Episcopalverfassung sich so weit ausgebildet hatte, daß fast jede einzelne größere Gemeinde ihren Bischof hatte, konnten die Presbyterien aus diesem ihrem Besitzstande nicht so weit verdrängt werden, daß in der Gemeinde ohne ihre Mitwirkung etwas von Belang von dem Bischofe einseitig geordnet worden wäre. Es blieb ihnen das Recht der Mitverwaltung, während sie früher einzig und allein nur unter der Oberaufsicht der Apostel und der unmittelbaren Nachfolger derselben die Gemeinden geleitet und die Kirchenangelegenheiten verwaltet hatten. Hirscher sagt ausdrücklich: „Die Gemeinschaft in der kirchlichen Verwaltung war bereits zum Herkommen geworden, und zu einer altüblichen Einrichtung, aber nicht so, als ob das Collegium der Aeltesten etwa unter dem Vorsitze des Oberältesten oder Bischofs durch Stimmenmehrheit in der Art zu entscheiden befugt gewesen wäre, daß der Bischof wie der Präsident eines Collegiums sich dem Mehrheitsbeschlusse hätte unterwerfen müssen, vielmehr brachte es seine Mission als Nachfolger der Apostel und die letztlich auf ihm haftende Verantwortlichkeit mit sich, daß alle kirchliche Anordnung seiner Zustimmung bedurfte und jeder Beschluß und jedes Beginnen des Presbyteriums ohne Geltung und Wirksamkeit blieb, wenn er diese Zustimmung verweigerte. Der Bischof mit dem Presbyterium, das Presbyterium mit dem Bischof verwaltete die betreffende Kirche.“

Es ist schwer zu erklären, wie, bei so ausdrücklichen Aeußerun-

gen über das **unbedingte** Einspruchsrecht des Bischofs, Dieringer S. 15 seines Sendschreibens (Nr. 11) bei Hirscher ein bloßes **Suspensiv**-Veto unterstellen konnte.

3. Wir gehen nun zu den Canonisten der **dritten** Classe über. Dahin gehören, mit Ausnahme von Hirscher, Haitz und dem Verfasser der Schrift über den „Antheil des Presbyteriums am Kirchenregimente" die Verfasser fast aller von uns angezeigten Schriften.

Diese Classe betrachtet die Stellung des Subalternclerus zu dem Bischofe vorwiegend aus **dem** Gesichtspuncte, daß die Presbyter nur Delegaten des Bischofs für die Verwaltung des Lehr- und Priesteramtes seien und eben daher in der Regel sich nur zu Rathgebern der Bischöfe, nicht aber zu Mitgesetzgebern eignen. Schon aus der Thatsache, daß Christus nur den Aposteln die gesetzgebende Gewalt verliehen habe [1]), ergebe sich diese Folgerung. Darnach bestehe denn auch ein wesentlicher Unterschied zwischen den ökumenischen, National- und Provinzialsynoden und zwischen der Versammlung des Diöcesanclerus um seinen Bischof. **Jene** seien **beschließende** (legislative), **diese** nur **berathende** Versammlungen.

Es läßt sich unschwer einsehen, daß innerhalb dieser Hauptrichtung noch verschiedene Nuancirungen möglich sind. Wirklich treten diese auch mitunter so bedeutsam hervor, daß man im Zweifel steht, ob man Einzelne dieser Richtung zur zweiten oder zur dritten Classe zählen soll. Wir werden auf diese Meinungsverschiedenheit später zurückkommen.

Es dürfte nun an der Zeit sein, die Gründe zu würdigen, welche die sogenannte constitutionell-monarchische, oder, wie man sie auch bezeichnen könnte, die episcopal-presbyterianische Partei aus der heiligen Schrift und kirchlichen Tradition für ihren Standpunct beigebracht hat. Sollte sich uns ergeben, daß diese Gründe nicht beweisend oder doch minder beweisend sind, so würde mit der constitutionell-monarchischen Partei auch die presbyterianische widerlegt, und der dritten Richtung das Feld zu räumen sein.

Die episcopal-presbyterianische Partei beruft sich vorerst auf

---

[1]) Matth. 18, 18

die Apostelgeschichte 15, 6. 25. 28, wo erzählt wird, daß die Apostel und Presbyter zusammenkamen, um den Streit über die Beschneidung der Heidenchristen zu entscheiden. Man sagt, daß hier neben den Aposteln die Presbyter ausdrücklich als Richter genannt seien, und daß, was noch mehr sei, die Entscheidung in Beider Namen gegeben werde. Auch Paulus verkündige die Anordnung überall als eine von den Aposteln und Aeltesten zu Jerusalem ausgehende. (Apstgsch. 15, 41; 16, 4 [1]). Vergleiche Haitz (Nr. 1) S. 61 ff. und Hirscher (Nr. 10) S. 18)

Das zweite Argument wird aus der Stelle in der Apostelgeschichte 20, 28 entnommen. Nach dieser sind die Presbyter von dem heiligen Geiste gesetzt die Kirche Gottes zu regieren. Sie regieren sie demnach nicht blos im Auftrage der Apostel oder ihrer Nachfolger. Allerdings bestand vom Anfange an schon ein wesentlicher Unterschied zwischen der Gewalt der Bischöfe und Presbyter; aber dieser Unterschied bezieht sich nicht auf die Qualität, sondern auf die Quantität ihrer Gewalt.

Drittens: geht nach dieser Anschauung die mitentscheidende Gewalt des Presbyteriums in Kirchensachen schon aus den Benennungen des Presbyteriums bei Ignatius hervor. Das Presbyterium heißt hier συνέδριον τῶν ἀποςολῶν, τοῦ θεοῦ, συνδεσμὸς ἀποςολῶν. (S. Ignat. cap. 6. ad Magn.; cap. 3. ad Trall.). Dieser bezeichneten Machtstellung der Presbyter entsprach das jus sedis in den gottesdienstlichen Versammlungen. Während die Diaconen standen, saßen jene um den Bischof herum, (Epiphan. haer. 75., n. 3.) Die Sitze der Presbyter wurden, wie aus der angezogenen Stelle erhellt, sogar Throne genannt, gleich dem des Bischofs, der in den ersten drei Jahrhunderten sich von den Sitzen der Presbyter nur dadurch unterschied, daß er an einer etwas erhöhtern Stelle stand, wie denn an Paulus von Samosata in der

---

[1]) Nachträglich möge hier bemerkt werden, daß es in dieser Zeitschrift, Band II., Heft 3., S. 469, Zeile 13 v. O. statt: daß weder *καὶ* noch *ἀδελφοί* ursprünglich im Texte gestanden habe, richtiger heißen sollte: daß die Worte *καὶ ἀδελφοὶ* ursprünglich nicht im Texte gestanden haben.

Epistola Synodi Patrum Antiochenorum bei Eusebius (hist. eccl. L. 7, c. 29) ausdrücklich gerügt wird, daß er seinen Sitz in der Kirche so auffallend erhöhen und pomphaft schmücken ließ, daß dieser für einen weltlichen Fürsten, nicht aber für einen demüthigen Diener Christi bestimmt schien [1]). Und das vierte Concil von Carthago gestattete gar dem Bischofe nur für die gottesdienstlichen Versammlungen das Vorrecht des erhabenen Sitzes; außerhalb dieser, in bloßer Versammlung mit den Presbytern sollte er sich als ihr College benehmen. (**Statuta ecclesiae antiqua, seu Decreta Conc. Carth. IV. cap. 35**). Die zuletzt angeführte Stelle sagt übrigens das nicht aus, was der Verfasser der Broschüre: „Von dem Antheile des Presbyteriums" (Nr. 8) ihr unterlegt. Dieser konnte auch zu seiner Auslegung nur durch Hinweglassung der Verbindungspartikel: et kommen. Sonst folgt das gerade Gegentheil, nämlich daß der Bischof auch in ämtlichen Versammlungen mit den Presbytern einen erhabenern Sitz einnehmen könne [2]).

Belangreicher sind die Aussprüche Cyprians über die Art und Weise der Betheiligung der Presbyter an der Kirchenregierung. Die Vertheidiger des constitutionell-monarchischen Systemes finden in diesen das Mitentscheidungsrecht der Cleriker **secundi ordinis** in allen wichtigern Kirchenangelegenheiten ausgesprochen, und zwar soll dieses nach dem Verfasser der Broschüre Nr. 8 S. 15 den Presbytern von Cyprian für folgende Fälle zugesprochen werden:

a. wenn Jemand als Diacon oder Presbyter zum Dienste der Kirche berufen wurde. Hierher wird vorzüglich die Stelle aus **Ep. 38** gerechnet. Allein in dieser ist den Presbytern ausdrücklich kein besonderes Recht vor den Laien zugeeignet. Dieser Brief Cyprians ist an die Presbyter, die Diaconen und an das ganze Volk gerichtet.

---

[1]) Von dem Antheile des Presbyteriums u. s. w. (Nr. 8) S. 12 ff.

[2]) **Ut episcopus in ecclesia et in consessu presbyterorum sublimior sedeat, intra domum vere collegam se presbyterorum esse cognoscat.** Der zweite Satz will offenbar dem Bischofe zur Pflicht machen, in äußerlichen (familiären) Beziehungen die Presbyter seine höhere Würde nicht fühlen zu lassen.

Auch ist nur von einem **consulere** die Rede [1]). Entscheidender ist eine in den Const. Apost. 8, 16 vorkommende Gebetsformel bei der Ordination eines Presbyters, auf welche sich übrigens die Constitutionell-monarchischen nicht beziehen [2]).

b. Die gleiche Mitwirkung des Presbyteriums soll eingetreten sein, wenn ein Geistlicher wegen eines großen Vergehens seines Amtes entsetzt werden sollte. Dafür citirt die Schrift Nr. 8 als Belege: „S. Cypriani Ep. ad Rogatian. und Ep. ad Cornelium Pontificem." So oberflächlich wird mit Citaten umgegangen. Wahrscheinlich ist die Ep. 3. und Ep. 59 Ed. Oxon. gemeint. In beiden Briefen kommt aber nicht das Mindeste von einer Mitwirkung des Presbyteriums bei der Entsetzung vom geistlichen Amte vor. In der Ep. 3 spricht Cyprian vielmehr so, daß man daraus eher folgern könnte, er halte den Bischof für sich berechtigt, einen Cleriker zu entsetzen [3]).

---

[1]) In ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare.

[2]) *Επίδε ἐπὶ τὸν δοῦλον σȣ τοῦτον τὸν ψήφῳ καὶ κρίσει τοῦ κλήρȣ π ά ν τ ο ς πρεσβύτερον ἐπιδόθεντα.* Dagegen ist die Ordination des Novatianus zum Presbyter ein Beleg, daß man sich bei Weihen selbst an den einstimmigen Rathschlag des Clerus nicht für absolut gebunden hielt. C o r n e l i i Epist. ad Fabium bei Eusebius (hist. eccl. L. 6. c. 43, 7): *ὁ ἐπίσκοπος* (wahrscheinlich Fabian) *διακωλυόμενος ὑπὸ παντὸς τȣ̃ κλήρου ἀλλὰ καὶ λαϊκῶν πολλῶν, ἠξίωσε συγχωρηθῆναι αὐτῷ τοῦτον μόνον χειροτονῆσαι.*

[3]) Et tum quidem honorifice circa nos et p r o s o l i t a t u a h u m i l i t a t e fecisti, ut m a l l e s de eo (diacono) nobis conqueri, cum pro e p i s c o p a t u s v i g o r e et c a t h e d r a e a u c t o r i t a t e haberes potestatem, qua posses de illo statim vindicari, certus, quod c o l l e g a e t u i omnes gratum haberemus, quodcunque circa diaconum contumeliosum s a c e r d o t a l i potestate fecisses. Hat der Verfasser der Broschüre Nr. 8 diese Stelle vor Augen gehabt, so scheint er so naiv gewesen zu sein, die sacerdotalis potestas auf die Presbyter zu beziehen. Offenbar sind unter dem: collegae nur die Bischöfe der Provinz gemeint. Vergleiche Ep. 59 ad Cornel. capp. 1. 11, wo ebenfalls nur von einer Mitwirkung der Bischöfe der Provinz bei Entsetzung des Diacons Felicissimus und der fünf schismatischen Presbyter die Rede ist. „Abstentum (Felicissimum) et non tantum mea sed et plurimorum coëpis-

Einzig die Ep. 34, c. 4 kann hierher bezogen werden. Aber dort wird dem Clerus nur eine berathende Stimme beigelegt [1]).

c. Sollen die Presbyter mit dem Bischofe zu Gerichte gesessen sein, wenn Jemand aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen, oder aber nach vollbrachter Buße wieder in den Schooß der Kirche aufgenommen werden sollte. Hierher beziehen die Episcopal-Presbyterianer folgende Stellen Cyprians: Ep. 26; Ep. 19; Ep. 14, l. 4;

coporum sententia condemnatum» Cap. 1. — »Jam pridem de ecclesia profugis (quinque presbyteris) et sententia coëpiscoporum nostrorum nuper abstentis.» Cap. 11

[1]) Cyprianus fratribus presbyteris et diaconibus: Cui rei non potui me solum judicem dare, cum multi adhuc de clero absentes sint, nec locum suum vel sero repetendum putaverint; et haec singulorum tractanda sit et limanda plenius ratio non tantum cum Collegis meis, sed et cum plebe ipsa universa. Expensa enim cum moderatione libranda et pronuntianda res est, quae in posterum circa ministros ecclesiae constituat exemplum. Interim se a divisione mensurna non tanquam a ministerio ecclesiastico privati esse videantur. Ep. 34. c. 4. Irrig wird diese Stelle von Hirscher und auch von Feßler auf die Gefallenen bezogen, von welchen allerdings in dem vorhergehenden Capitel die Rede ist. In unserer Stelle aber (cap. 4) kommt ein ganz verschiedener Fall von drei Clerikern vor, die sich irgend eines minder bedeutenden Vergehens, wahrscheinlich des vorübergehenden Anschlusses an die Partei der fünf schismatischen Presbyter schuldig gemacht haben mußten, nun aber zu ihrer Pflicht zurückgekehrt ihren vorigen Platz einnehmen wollten. Cyprian erwiedert auf die hierüber gestellte Anfrage, daß er nicht früher über diesen Fall entscheiden wolle, als bis der Clericat vollzählig in Carthago sein würde. Hieraus geht nun allerdings hervor, daß er in derlei Fällen auf die Meinung der Cleriker seiner Kirche eine besondere Rücksicht zu nehmen gewohnt war; aber keineswegs, daß er ihnen dabei eine entscheidende Stimme eingeräumt habe. Auch hält er den Fall für einen solchen, in welchem er auch das Volk zu fragen und seine Mitbischöfe zur Mitentscheidung beiziehen müsse, nicht so sehr in judicieller, als in legislativer Beziehung, indem er es nämlich für nothwendig achtet, daß zur Beurtheilung von derlei Fällen für die Zukunft eine bindende Norm bestehe.

Ep. 34, 3 und die fälschlich von Hirscher als Cyprianisch bezeichnete Ep. 30: Cleri Romani ad Cyprianum, cap. 6 [1]. Aber die meisten

[1]) Ep. 26. Cyprianus presbyteris et diaconibus fratribus: Quae res cum omnium nostrum consilium et sententiam expectet, praejudicare ego et soli mihi rem communem vendicare non audeo . . . donec pace nobis a Domino reddita in unum convenire et singulorum causas examinare possimus.

Ep. 19. Idem iisdem: Verecundiae et disciplinae et vitae ipsi omnium nostrum convenit, ut praepositi cum clero convenientes praesente et stantium plebe, quibus et ipsis pro fide et timore suo honor habendus est, disponere omnia consilii communis religione possimus.

Ep. 34. Idem iisdem c. 3.: Legite vero has easdem literas et collegis meis, si qui ante praesentes fuerint, aut supervenerint, ut unanimes et concordes ad sananda lapsorum vulnera consilium salubre teneamus tractaturi plenissime de omnibus, cum convenire in unum per Domini misericordiam coeperimus. Interea, si quis sive de nostris presbyteris vel diaconibus sive de peregrinis ausus fuerit ante sententiam nostram judicare, à communicatione nostra arceatur.

Ep. 14. Idem iisdem c. 1.: Et quamquam causa compelleret, ut ipse ad vos properare et venire deberem, primo cupiditate et desiderio vestro, quae res in votis meis summa est, tum deinde, ut ea, quae circa ecclesiae gubernaculum utilitas communis exposcit, tractare simul et plurimorum consilio examinata delimare possemus. — C. 4: Ad id vero, quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus, Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere. Sed cum ad vos per Dei gratiam venero, tunc de iis, quae vel gesta sunt vel gerenda, sicut honor mutuus poscit, in commune tractabimus.

Ep. 30 (Cleri Romani ad Cyprianum) c. 6.: Quamquam nobis in tam ingenti negotio placeat, quod et tu ipse tractasti, prius ecclesiae pacem sustinendam, deinde sic collatione consiliorum cum episcopis, presbyteris, ac diaconis (andere Leseart: confessoribus pariter vergl. oben Bd. II., Heft 3. S. 476) ac stantibus laicis facta, lapsorum tractare rationem

dieser angezogenen Stellen beziehen sich nicht auf eine Antheilnahme des Presbyteriums an der richterlichen Gewalt des Bischofes. Denn

---

In den Stellen: **Cypr. Ep. 19; Ep. 34, 3** und **(Cleri Rom.) Ep. 30, 6** spricht schon die mehr allgemein gehaltene Fassung: **disponere omnia — tractaturi plenissime de omnibus — lapsorum tractare rationem**, zusammengehalten mit dem Umstande, daß Cyprian und der römische Clerus auf den in Aussicht gestellten Verhandlungen das Beisein der Mitbischöfe und ihre Entscheidung in die vorderste Linie stellen, dafür, daß es hier nicht auf richterliche Einzelurtheile, sondern nur, wie oben im Texte gesagt ist, auf den Erlaß gleichförmiger Normen in Betreff der Behandlung der Gefallenen abgezielt sein könne.

In **Ep. 26** scheinen allerdings die Worte: **singulorum examinare causas** für die gegentheilige Annahme zu sprechen; aber da auch hier unter dem: **omnium nostrum consilium et sententia** nach dem Contexte (unmittelbar vorher liest man: **Legi autem et universorum Confessorum literas, quas voluerunt per me collegis omnibus innotescere**) wenn nicht ausschließlich, doch zunächst nur die Verhandlung und Entscheidung des fraglichen Gegenstandes durch Cyprian und seine Mitbischöfe gemeint sein kann: so haben wir auch da an legislative Bestimmungen entweder durch eine Provinzialsynode der **Africa proconsularis** oder wahrscheinlicher noch durch eine afrikanische Gesammtsynode zu denken, und die auf den ersten Anblick hin auffallende Bezeichnung einer legislativen Verhandlung durch: **singulorum examinare causas** dürfte von Cyprian nur deßhalb gewählt worden sein, weil er damit andeuten wollte, man werde bei den diesfälligen Bestimmungen die genaueste Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Abfalles nehmen und eine mildere Behandlungsweise bei den **acta facientibus** und **libellaticis**, eine schärfere dagegen bei den **thurificatis** und **sacrificatis** eintreten lassen. Nach **cap. 1** und **4** in **Ep. 14** allein kann man an eine bloße Bisthumsversammlung denken, auf welcher neben andern Gegenständen je die einzelnen Defectionsfälle zum Behufe richterlicher Entscheidung untersucht werden sollten. Aber auch hier wird man, wenn man auf die dabei gebrauchten Ausdrücke ein achtsames Auge hat, nicht umhin können anzunehmen, daß Cyprian vor Allem an allgemeine Normen gedacht habe, welche unter Mitwirkung des Presbyteriums und des Volkes festzustellen wären, was übrigens die Theilnahme derselben Factoren an nachfolgenden Einzelurtheilen nicht ausschließt. Bemerkt muß hiebei noch werden, daß Cyprian bei dem ersten Beginne des Streites

fast in allen handelt es sich um die Feststellung gewisser Normen, nach welchen das Vorgehen gegen die Lapsi in einzelnen Fällen gemeinsam geregelt werden soll. Diese Stellen können daher nur als Belege einer Antheilnahme des Clerus und Volkes an der kirchlichen Legislativgewalt benützt werden. Ihre Beweiskraft in dieser Beziehung wird weiter unten geprüft werden. Referent zweifelt übrigens gar nicht, daß bei der Untersuchung über jeden einzelnen Fall das Presbyterium mit thätig gewesen sei. Für die carthaginensische Kirche geht dieses schon aus der Stelle Ep. 14, 4 hervor [1]. Ob aber in dieser Beziehung der Antheil des Presbyteriums über eine blos berathende Stimme hinausgegangen sei, das kann selbst aus der angeführten Stelle nicht mit Sicherheit gefolgert werden. Aber dieses auch zugegeben, so wäre man nach der Fassung dieser Stelle vollkommen berechtigt, eine entscheidende Stimme eben so gut bei den carthaginensischen Laien, wie bei dem carthaginensischen Clerus anzunehmen; und Beides wäre sodann mit Rücksichtnahme auf die bei Gelegenheit der Frage wegen der Laienbetheiligung aus Feßler (oben Band II., Heft 3, S. 474 ff.) angeführten Bemerkungen als eine persönliche Concession Cyprians zu betrachten. Es mag immerhin zugegeben werden, daß es in der Cyprianischen Zeit allgemeiner Grundsatz der Bischöfe war, kein richterliches Urtheil, außer unter Zurathebeziehung des Clerus zu fällen, wie dieses z. B. anscheinend aus dem 23. Canon des 4. carthaginensischen Concils [2]) hervorgeht, auf welchen sich auch

---

über die Behandlung der Gefallenen (die Ep. 14 geht chronologisch allen übrigen in derselben Angelegenheit geschriebenen vorher) die Tragweite der Frage noch nicht vollständig zu beurtheilen im Stande war und daher wohl glauben mochte, sie ohne Beiziehung seiner Mitbischöfe für seine Kirche entscheiden zu können. Vergleiche oben Band II., Heft 3. S. 478 f.

[1]) Quando a primordio episcopatus mei statuerim, nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere.

[2]) Ut episcopus nullius causam audiat absque praesentia clericorum suorum, alioquin irrita est sententia episcopi, nisi clericorum praesentia confirmetur.

Hirscher [1]) ganz vorzugsweise beruft, um das Mitentscheidungsrecht der Presbyter in Sachen der Kirchenregierung zu erhärten. Ein solches würde aber aus der angezogenen Stelle nur dann gefolgert werden können, wenn, statt des zweiten: praesentia, sententia stünde, wie Hirscher in seinen „kirchlichen Zuständen" (Nr. 10) liest. Allein diese Leseart findet sich in keiner einzigen Ausgabe. Strenge genommen kann man aus dem angezogenen Canon nicht einmal eine berathende Stimme für den Clerus deduziren, da dort ja nur dessen Gegenwart (praesentia) gefordert wird, und da diese, wie Feßler (S. 217) meint, zur Verhinderung des heimlichen Gerichtsverfahrens in kirchlichen Angelegenheiten angeordnet worden sein könnte. Auch spricht gegen die Einräumung einer entscheidenden Stimme, wie gleichfalls Feßler bemerkt, schon der Umstand, daß nicht angenommen werden kann, das carthaginensische Concil werde sich in jenem Canon mit einem Ausspruche des gefeierten Cyprian in directen Widerspruch gesetzt haben. Denn nach Cypr. Ep. 59 ist der Bischof einziger Richter an Christi Statt in der Kirche [2]). Indessen ist es doch wahrscheinlich, besonders in Berücksichtigung der Const. Apost. lib. II., cap. 47, daß in kirchlichen Rechtsstreitigkeiten zu jener Zeit der Rath des Clerus von dem Bischofe vor der Urtheilsfällung jederzeit eingeholt wurde. Entschieden falsch aber ist die Bezugnahme des Verfassers der Schrift: „Von dem Antheile des Presbyteriums u. s. w. S. 15 (Nr. 8) auf dieses Hauptstück zu dem Ende, um daraus den Beweis zu führen, daß der Clerus bei der Ausschließung von der kirchlichen Gemeinschaft entscheidend mitgewirkt habe. Denn erstens bezieht sich sein Citat [3]) blos auf die schiedsrichterliche Gewalt des Bischofs

---

[1]) Die kirchlichen Zustände u. s. w. (Nr. 10) S. 23

[2]) Neque enim aliunde haereses obortae sunt aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei (so heißt nur der Bischof constant bei Cyprian) non obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur.

[3]) Assistant autem tribunali diaconi et presbyteri cum justitia judicantes. Vollständig lautet diese Stelle nach dem griechischen Texte: Συμ-

in streitigen **bürgerlichen Rechtsfällen** und auf den **Antheil der Presbyter** und **Diaconen** an der **Cognition** in derlei Fällen. Und auch da wird nicht gesagt, daß das Endurtheil collegialisch gefällt worden sei. Erst im zweiten Absatze dieses Capitels ist von kirchlichen **Delictfällen** und deren richterlicher **Entscheidung** die Rede; aber diese wird dort nicht den Presbytern und Diaconen, sondern den **Bischöfen** beigelegt. Vergleiche auch **Schmid**: Die Bisthumssynode u. s. w. (Nr. 24) I. Band S. 187 §. 32: Lehre der apostolischen Constitutionen über die Stellung der Presbyter.

Die bisher der Prüfung unterworfenen Argumente der Episcopal-Presbyterianer haben mit Ausnahme der aus der Bibel entnommenen, zunächst nur den Zweck, ein Recht der Theilnahme des Presbyteriums an der kirchlichen Collativ- und richterlichen Gewalt

---

παρέσωσαν δε τῷ δικαστηρίῳ καὶ οἱ διάκονοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἀπροσωπολήπτως κρίνοντες ὡς θεοῦ ἄνθρωποι μετὰ δικαιοσύνης ... *καὶ ἀκούσαντες αὐτῶν* (die streitigen Parteien) *ὅσιας ἀπενέγκατε ψήφους σπεδάζοντες αὐτοὺς φίλους ἀμφοτέρους ποιῆσαι πρὶν ἀποφάσεως τῆς του ἐπισκόπου*. Erst darnach folgt die Stelle, in der von richterlichen Verhandlungen in kirchlichen Delictfällen die Rede ist Ich glaube diese hier wirklich anführen und sie mit einer sachdienlichen Bemerkung versehen zu müssen, weil es sein könnte, daß die mir unbekannte Quelle, aus welcher der Verfasser von Nr. 8 seine Behauptungen und die allgemeinen Citate dafür geschöpft hat, wahrscheinlich diesen und nicht den ersten Passus im Auge gehabt hat. Sie lautet: *εἰ δέ τινες ἐν βλασφημίαις τȣ μὴ καλῶς ὁδεύειν ἐν κυρίῳ ἐλέγχοιντο ὑπό τινος, ὁμοίως ἀκούσαντες ἑκατέρων τῶν προσώπων, τȣ τε κατηγοροῦντος καὶ τȣ κατηγορουμένου, ἀλλα μὴ-προλήψει, μη δὲ μονομερῶς, ἀλλα μετὰ δικαιοσύνης, ὡς ὑπὲρ ζώης αἰωνίου ἢ θανάτου δίδοντες ἀπόφασιν*. Bei dieser Stelle könnte man wegen des Plurals *δίδοντες* versucht werden, ein **collegialisches**, vom Bischofe, den Presbytern und Diaconen gemeinsam gefaßtes **Endurtheil** anzunehmen. Allein wer in Erwägung zieht, daß die **Constitutiones Apostolorum** von c. 44 an in der Anredeform sich bewegen und daß c. 44 als die Angeredeten ausdrücklich die *ἐπίσκοποι*, c. 46 die *προηγούμενοι* bezeichnet werden, der wird zu einer solchen Forderung in keiner Weise sich veranlaßt sehen.

zu erweisen, um von da aus Terrain zur Erkämpfung des Mitgesetzgebungsrechtes auf Synoden zu gewinnen. Man scheint nemlich so zu schließen: Wenn der Clerus in der alten Kirche selbst an der Collativ- und judiciellen Gewalt einen so wesentlichen Antheil hatte, daß ohne dessen Zustimmung der Bischof in derlei Beziehungen keinen rechtsgiltigen Beschluß fassen konnte, so war dieses sicher noch mehr in Betreff der gesetzgebenden Gewalt der Fall, da sich deren Gegenstände ihrer Natur nach recht eigentlich für gemeinschaftliche Berathung und Schlußfassung eignen. Gegen eine solche indirecte Beweisführung glauben wir aber entschiedene Einsprache erheben zu müssen. Es ist bereits oben, als von der Betheiligung der Laien an der Kirchenregierung die Rede war, bemerkt worden, daß ein gewisser Antheil an der Vollziehungsgewalt viel eher mit der Grundlage der Kirchenverfassungsfrage sich vereinbaren lasse, als ein gleicher an der Kirchengesetzgebung, wenn sich nemlich anders jener innerhalb der Schranken des Wahlrechtes und der Mitverwaltung der Kirchengüter hält. In diesen Beziehungen hat auch wirklich die Kirche fast durch alle Jahrhunderte hindurch, je nach den wechselnden Zeitumständen, bald den Kirchengemeinden, bald den Inhabern der Staatsgewalt, sofern diese Glieder der Kirche waren, einen wesentlichen Einfluß gestattet, aber immer innerhalb solcher Gränzen, daß die höhere Cognition der obersten Kirchenbehörde vorbehalten blieb. So z. B. hatten allerdings die Kirchengemeinden und der Clerus der ersten Jahrhunderte das Recht der Wahl der Bischöfe; aber die Beurtheilung, ob der Gewählte würdig sei oder nicht, und ob ihm die Weihe zu ertheilen sei, stand auch damals nur der höhern kirchlichen Auctorität zu, die von den Metropoliten und Provinzialbischöfen repräsentirt war. Aehnlich verhält es sich jetzt mit dem Ernennungsrechte der Fürsten zu bischöflichen Stühlen; nur daß das Recht des Metropoliten und der Mitbischöfe seither auf den Papst übergegangen ist. In gleichen Schranken ist die Ausübung des Präsentationsrechtes zu niedern Kirchenpfründen gehalten. Es ist natürlich, daß in derlei Belangen, in welchen selbst den Laien ein gewisser Antheil an der Kirchengewalt gestattet ist, die Cleriker, insbesondere die Presbyter, noch in höherm Grade rechtsfähig sein müssen.

Und demgemäß finden wir auch, daß nach der gegenwärtigen Kirchenordnung den Kathedralcapiteln neben dem Wahlrechte, wo solches nicht durch ein Privilegium suspendirt ist, ein so wesentlicher Antheil an der Mitvollziehung gewisser Acte der Kirchenregierung zugestanden ist, daß der Bischof ohne ihren Consens keinen giltigen Beschluß fassen kann. Dahin gehören nun, um nur die nicht controversen Rechte zu berühren: 1. die Wahl eines bischöflichen Coadjutors [1]; 2. die Verleihung gewisser Kirchenämter [2]; 3. die Einverleibung, Vereinigung, Schmälerung, Trennung und Aufhebung von Beneficien [3]; 4. die Veräußerung der Stiftsrealitäten, d. h. nicht blos der Domcapitelsgüter, sondern auch der Güter der Kathedralkirche und der zur mensa episcopalis gehörigen Realitäten [4]. Und doch ist denselben Capitularen vom gemeinen Kirchenrechte nirgends eine Decisivstimme bei Acten der Diöcesangesetzgebung eingeräumt. Das ist eben das Charakteristische an der Kirchengewalt, daß sie sich nicht nach der Analogie der weltlichen Gewalt beurtheilen läßt. Diese läßt nach der Seite der Executive nicht leicht eine Theilung zu, nach der Seite der Legislative aber tritt die Letztere unschwer ein. Der Grund hievon liegt darin, daß der Staat nach menschlicher Einsicht zu regieren und zu regeln ist, während die Kirche auf einer göttlich gegebenen Grundlage ruht. Das Grundgesetz der Kirche ist göttlich, und demnach ist auch die kirchengesetzgebende Gewalt der Sphäre menschlicher Einsicht und Beurtheilung wohl nicht ganz entrückt, aber ihr nicht so unmittelbar anheimgegeben.

Die Kirche ruht auf göttlicher Auctorität und dieses ihr Wesen muß sich auch in ihrer Verfassung abspiegeln. Deßhalb steigt in der Kirche die Gewalt von Oben nach Unten. Nicht blos der katholische Lehrbegriff stammt aus göttlicher Offenbarung; denn es gibt dogmata fidei et morum, und unter die Letztern gehören die

---

[1] De clerico aegrotante. cap. un. in VI.

[2] C. 6. De his, quae fiunt a praelatis etc.

[3] C. 8. 9. De his, quae fiunt. c. 2 de rebus ecclesiae non alienandis, Clem. Conc. Trid. Sess. 24 c. 5 de reform.

[4] C. 1. 2. 3. De his, quae fiunt. c. 2 de donationibus.

wesentlichen Grundlagen der Kirchenverfassung, das jus divinum in der Kirche. In je näherer Beziehung nun die Ausübung irgend eines Theiles der kirchlichen Regierungsgewalt zu dem Dogma steht, desto enger wird auch der Antheil bemessen sein müssen, welcher den niedern Ordnungen in der Kirche eingeräumt werden darf. Wirklich kann auch durch keine Art von Handhabung der Kirchengewalt, das Lehrentscheidungsrecht ausgenommen, das Dogma der Kirche in weitern Kreisen thatsächlich mehr alterirt, können leichter bleibende Zustände hervorgerufen werden, welche im entschiedenen Widerspruche mit dem Glauben der Kirche stehen, als auf dem Wege der Gesetzgebung. Die gesetzgebende Gewalt wird daher möglichst in ihrer Integrität jenem Collegium vorbehalten bleiben müssen, welchem allein die Gabe der Unfehlbarkeit verheißen ist; und es wird sich daher auch die gesetzgebende Gewalt des einzelnen Bischofes nur innerhalb sehr eng gezogener Gränzen zu bewegen haben, obgleich er ein Glied jenes Collegiums ist.

Doch prüfen wir nun die Gründe, die für einen entscheidenden Antheil der Presbyter an der Kirchengesetzgebung in den ersten Jahrhunderten vorgebracht zu werden pflegen.

Wir können uns hiebei kurz fassen; denn es sind dieselben Stellen, welche wir bereits unter andern Gesichtspuncten vorgeführt, und deren Beweiskraft wir theilweise schon oben (Bd. II., Heft 3, S. 467 ff.) abgewogen haben. Sie beziehen sich mit alleiniger Ausnahme der zwei Stellen aus der heiligen Schrift (Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 20, 28) sämmtlich auf die Wiederaufnahme der Gefallenen. Es sind dies die Stellen aus Cyprian Ep. 14, cap. 1 und 4; Ep. 19; Ep. 26; Ep. 34, cap. 3, endlich Ep. Cleri Romani ad Cyprianum (inter Cyprianicas Ep. 30). Alle ohne Unterschied, so weit sie sich auf die Presbyter beziehen, reden nur von einem consilium, nirgends von einem jus sententiae des Presbyteriums. Hingegen gebraucht Cyprian, sobald er den Antheil der Bischöfe an den Verhandlungen bezeichnen will, constant den Ausdruck: sententia. Dieses trifft namentlich bei der Stelle in Ep. 26 zu, auf welche sich Hirscher ganz vorzüglich

beruft, um das Mitentscheidungsrecht der Presbyter in Sachen der Kirchengesetzgebung daraus her zu leiten [1]). Ganz richtig bemerkt dazu Feßler (Nr. 7 S. 215): „Hier ist nun freilich von einer Abstimmung (sententia) die Rede. Aber es muß uns schon auffallen, daß der heilige Bischof sagt, er „wage" es nicht, diese Sache allein zu behandeln; so pflegt er sonst bei aller Rücksicht auf seinen Clerus doch nicht zu sprechen. Sehen wir aber den Brief selbst an, so handelt der ganze Zusammenhang dieser Stelle nicht von der Berathung und Abstimmung des Clerus, sondern der gesammten Bischöfe Afrika's. Die Bekenner hatten dem heiligen Cyprian ihre Verwendung für die Abgefallenen schriftlich mitgetheilt, und den Wunsch beigefügt, daß er diesen Brief auch allen seinen Mitbischöfen bekannt geben und darnach denen, für welche sie sich verwendet, eine mildere Behandlung angedeihen lassen wolle. Das kann ich nicht allein, schreibt er hierauf seiner Geistlichkeit, die Sache ist zu wichtig und geht alle Bischöfe gleichmäßig an. Da müssen wir uns erst Alle versammeln, und eine gleichförmige Handlungsweise verabreden. Inzwischen haltet ihr euch an das, was ich euch schon früher geschrieben habe; womit auch mehrere Bischöfe, von denen ich bereits Antwort habe, einverstanden sind."

In gleicher Weise verhält es sich mit der Stelle Ep. 34, cap. 3, zu welcher sich noch eine Stelle aus Ep. 27 vergleichen ließe [2]). In der oben näher bezeichneten Ep. 30 läßt sich cap. 6, wie

---

[1]) Nr. 10 S. 23

[2]) Postquam vero ad eos literas misi, ut quasi moderatius aliquid et temperantius fieret, universorum confessorum nomine idem Lucianus epistolam scripsit, qua paene omne vinculum fidei et timor Dei et mandatum Domini et evangelii sanctitas et firmitas solveretur. Scripsit enim omnium nomine, universis eos pacem dedisse, et hanc formam per me aliis innotescere velle. Cujus epistolae exemplum ad vos transmisi. Additum est plane: »de quibus ratio constiterit, quid post commissum egerint,« quae res majorem nobis conflat invidiam, ut nos, cum singulorum causas audire et excutere coeperimus, videamur multis negare, quod se nunc omnes jactant a Martyribus et Confessoribus accepisse.

bereits oben, als von dem diesfälligen Rechte der Laien die Rede war, gezeigt wurde, für eine Decisivstimme des Clerus bei Gesetzgebungssachen nicht verwenden. Einzig die Stelle Ep. 14, cap. 4: Quando in episcopatus mei primordio statuerim nihil sine consensu vestro mea privatim sententia gerere rechtfertigt unter der Voraussetzung, daß „consensus" mit „entscheidender Stimme" gleichbedeutend sei, den Schluß, daß auch das consilium der Presbyter etwas mehr als eine blos berathende Stimme bezeichne. Aber dieser Antheil, welchen Cyprian dem Clerus und der Gemeinde bei Sachen der Diöcesancompetenz gestattete, hatte seinen Grund in einer persönlichen Maxime Cyprians, und ob nun wirklich, als dann über die Wiederaufnahme der Gefallenen im Gesetzeswege auf einer Bischofsversammlung verhandelt wurde, weil sich Cyprian inzwischen überzeugt hatte, daß diese Angelegenheit von solcher Bedeutung sei, daß sie nicht zur Diöcesancompetenz gezogen werden könne, den dabei anwesenden Presbytern und Laien eine mitentscheidende Stimme eingeräumt wurde, das ist eine Frage, die man zu bejahen keineswegs berechtigt ist. Zwar sagt Cyprian Ep. 17, daß, sobald er zu seiner Kirche zurückgekommen sein werde, die Laien nicht blos den Verhandlungen über die Angelegenheit der Gefallenen würden beiwohnen dürfen, sondern auch ihr Urtheil hierüber aussprechen können (vobis praesentibus et judicantibus cap. 1), und man könnte geneigt sein, daraus zu folgern, daß Cyprian gewiß doch kein geringeres Recht den Presbytern hiebei zugestanden haben werde. Allein wenn man damit cap. 3 desselben Briefes zusammenhält: »Cum ad vos per Dei misericordiam venerimus, convocati coëpiscopi plures secundum Domini disciplinam et confessorum praesentiam et vestram quoque sententiam beatorum martyrum literas et desideria examinare possemus,« so wird das Urtheil anders ausfallen. In dieser Stelle wird offenbar das jus examinis nur den Bischöfen zugesprochen. Cyprian sagt, er und seine Mitbischöfe würden die Wünsche der Martyrer prüfen nach dem göttlichen Gesetze in Gegenwart der Bekenner und mit Rücksicht auf die Meinung aller treugebliebenen Gemeindeglieder. Es ist klar, daß in diesem Zusammenhange das

examinare secundum sententiam vestram nicht so viel heißen könne, als ob das Urtheil der Gemeinde für die Bischöfe bei ihrer Prüfung so entscheidend sein werde, daß gegen dasselbe kein Beschluß Platz greifen würde. Denn dann würde ja, was undenkbar ist, möglicher Weise die an erster Stelle hingestellte Richtschnur, die disciplina Domini, diesem Urtheile der Gemeinde nachzusetzen gewesen sein. Auch kann nicht angenommen werden, daß Cyprian und seine Mitbischöfe der Gemeinde das Recht der Beurtheilung über die Frage, was die disciplina domini in dem gegebenen Falle zulasse oder nicht, eingeräumt haben werden. Mit dem Urtheile secundum disciplinam Domini fällt aber nothwendig das Recht der Endentscheidung der Bischöfe zusammen. So reducirt sich demnach dieses hier den Laien zugeeignete jus sententiae auf eine blos berathende Stimme [1].

Wir haben nun noch die biblischen Beweisthümer abzuwägen. Es kommen hier die bereits oben angeführten, und im Sinne der Episcopal-Presbyterianer commentirten Stellen Ap. Gesch. 15, 1 ff. und 20, 28 in Betracht.

Gegen die Folgerungen, welche man aus diesen Stellen gezogen hat, spricht sich Feßler (Nr. 7 S. 212 f.) in folgender Weise aus: „Die biblischen Beweise laufen insgesammt darauf hinaus, daß die Aeltesten (πρεσβύτεροι) mit den Aposteln die Kirche zu regieren berufen waren, und daß sie auf dem Concil von Jerusalem mit den Aposteln beschließen. Das ist unläugbar. Aber wer waren jene πρεσβύτεροι? .. Die πρεσβύτεροι der Apostelgeschichte und der apostolischen Briefe sind weder unsere Aeltesten, noch die jetzt sogenannten presbyteri; sondern dieser Ausdruck bezeichnet in der hei-

[1]) Die übrigen aus der Geschichte der Kirchenverfassung entnommenen Gründe, wie z. B. die Stellen, welche die Gegenwart der Presbyter bei den Provinzialsynoden und das Mitverwaltungsrecht der Kirchengüter durch diese bezeugen, der Placetruf auf Diöcesansynoden, die Thatsache, daß Presbyter als Stellvertreter der Bischöfe auf Synoden cum suffragio decisivo abgestimmt haben, sind entweder von keinem besondern Belange, oder werden in so fern sie eine Berücksichtigung verdienen, in Betracht gezogen werden, wenn die Stellung des Diöcesanclerus auf Diöcesansynoden insbesondere besprochen wird.

ligen Schrift auch die Bischöfe, wie sich dieser Sprachgebrauch hie und da selbst im zweiten und dritten Jahrhundert noch erhalten hat. Daraus erklärt sich, wie der Apostel Paulus die von ihm einberufenen πρεσβυτέρους .... anreden konnte als solche, die der heilige Geist zu Bischöfen (ἐπισκόπους) bestellt hat, um die Kirche Gottes zu regieren." Wir haben gegen diese Widerlegung Mehrfaches einzuwenden. Erstens sind wir der Ansicht, daß mit dieser Bemerkung, ihre Richtigkeit auch dahin gestellt, keineswegs die Schwierigkeit hinweggeräumt sei, welche sich gegen die Anschauung, die Feßler vertritt, daraus erhebt. Denn angenommen, daß die πρεσβύτεροι auf dem Apostelconcil nicht bloße einfache Presbyter waren, sondern daß es darunter auch Einige oder Mehrere gab, welche bischöflichen Weihecharakter hatten, so ändert sich damit die Sachlage gar nicht, indem dort nicht von einigen, sondern von allen Presbytern (V. 6) das Gleiche ausgesagt wird, nemlich: daß sie mit den Aposteln zusammengetreten seien, um über die Streitfrage zu erkennen, und daß in ihrem Namen überhaupt, wie in dem der Apostel, die Verordnung ausgefertigt wurde (V. 23. 25). Aber es ist auch ganz ungerechtfertigt, hier an Presbyter mit bischöflichem Weihecharakter zu denken. Könnte nachgewiesen werden, daß die Presbyter, die auf dem Apostelconcil erschienen, Vorstände umliegender Gemeinden gewesen, so möchte eine solche Annahme noch hingehen. Aber davon ist auch nicht eine schwache Spur aufzufinden, vielmehr spricht Alles dafür, daß die Presbyter, deren hier erwähnt wird, nur die Presbyter der Jerusalemitischen Gemeinde gewesen sein können. Ap. Gesch. 15, 2 wird erzählt, daß Paulus und Barnabas und einige Andere als Abgeordnete zu den Aposteln und Presbytern nach Jerusalem abgesendet worden seien, und V. 4 wird erzählt, daß sie, angekommen in Jerusalem, von der Gemeinde, von den Aposteln und von den Presbytern empfangen worden seien. Auch werden ja die Presbyter, welche mit den Aposteln den Beschluß faßten, ausdrücklich (Ap. Gesch. 16, 4) als Aelteste der Gemeinde von Jerusalem (τὰ δόγματα τα κεκρίμενα ὑπὸ τῶν ἀποςολῶν, καὶ τῶν πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱερυσαλὴμ) bezeichnet. Es dürfte schwerlich einen Kirchenvater oder Kirchenschriftsteller gegeben haben, welcher in den Presbytern auf dem

Apostelconcil ausschließlich oder auch nur vorwiegend Bischöfe erblickt hat. Endlich ist es unwahrscheinlich, daß neben dem Apostelbischof Jacobus in der Gemeinde von Jerusalem noch Presbyter mit bischöflicher Weihegewalt existirt haben, besonders wenn man in Betracht zieht, daß nicht blos der einzige Jacobus, sondern auch Johannes und vielleicht noch ein oder der andere Apostel seine Thätigkeit der Gemeinde von Jerusalem widmete. Es ist aber zu dem Zwecke, welchen Feßler hier verfolgt, gar nicht einmal nöthig, die Identität der Hierosolymitischen Presbyter mit den Bischöfen zu behaupten. Man kann der Folgerung Hirschers sehr einfach mit der Bemerkung des Priesters der Erzdiöcese Freiburg sich erwehren. Dieser meint nemlich, die Presbyter seien gleichfalls um ihre Meinung befragt worden, und nachdem die Apostel gesprochen, und Jedermann ihrer Erklärung beigestimmt habe, da sei denn auch der Beschluß im Namen der Apostel und der mit ihnen einverstanden gewesenen Presbyter ausgefertigt worden [1]. Aus dem Umstande aber, daß die Beschlüsse in Beider Namen verkündigt wurden, folge noch durchaus nicht, daß die Apostel der Meinung der Presbyter, im Falle sie ihrem Ausspruche entgegen gewesen wäre, irgend ein entscheidendes Gewicht zuerkannt hätten.

Was nun die andere Stelle der Apostelgeschichte (20, 28) anbelangt, können wir uns gleichfalls nicht mit Feßler und Dr. Heinrich einverstanden erklären. Dr. Heinrich [2]) meint gar, Hirscher habe sich dadurch, daß er die in dieser Stelle vorkommenden Presbyter als einfache Priester nimmt, schwer gegen die Auctorität des Concils von Trient versündigt, welches ausdrücklich erkläre, daß unter den dort vorkommenden Presbytern die Bischöfe zu verstehen seien. Wenn auch das Concil von Trient sess. XXIII. cap. 4 diese Stelle auf die Bischöfe anwendet, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Kirche in dieser Anwendung irgend wie eine authentische Entscheidung über den allein zuläßigen Sinn dieser Stelle habe geben wollen. Die Worte des Concils lassen recht gut auch den

---

1) Nr. 13 S. 15

2) Nr. 15 S. 44 f.

Sinn zu: Das, was der Apostel von den zu Milet versammelten Presbytern sage, nemlich daß sie der heilige Geist gesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren, gilt im vollsten Sinne dieser Worte von den Bischöfen. Und wirklich, wenn man unter der Kirche Gottes die Gesammtkirche versteht, so kann dieser Ausspruch des Apostels nur auf die Bischöfe eine Anwendung erleiden. Uebrigens ist zuzugestehen, daß diejenigen, welche unter den πρεσβυτέροις in Ap. Gesch. 20, 28 wirkliche Bischöfe verstanden wissen wollen, etwas mehr Gründe für sich haben, als bei Ap. Gesch. 15, 6, indem nach Ap. Gesch. 20, 1 immerhin ohne gar zu große Schwierigkeit angenommen werden kann, daß unter den nach Milet berufenen Presbytern sich auch die Vorstände der um Ephesus liegenden nahen Stadtgemeinden befunden haben mögen [1].

Auch **Irenäus** hat so gedacht. Er ist aber nicht so weit gegangen, blos Bischöfe anzunehmen, sondern er sagt nur, daß neben bloßen Presbytern auch wirkliche Bischöfe in Milet anwesend waren. Bei dieser Annahme aber ist die Schwierigkeit wieder eben so wenig gehoben, als sie bei der frühern Stelle (Ap. Gesch. 15, 1 ff.) hinweggeräumt war; und es sind eben deßhalb durch eine solche Hypothese die Episcopal-Presbyterianer noch keineswegs aus dem Felde geschlagen. Auch hat man der Auslegung des Irenäus eine viel zu große Wichtigkeit beigelegt, indem man meinte, derselbe habe sich hiebei nur von einer Tradition leiten lassen können. Dazu wäre man nur dann berechtigt, wenn der Bischof von Lugdunum sich diesfalls wenigstens indirect auf eine Tradition beziehen würde, was aber nicht der Fall ist. Wir können aber auch gar keine Gefahr darin finden, wenn man bei der angegebenen Stelle, was denn doch das Wahrscheinlichere ist, zunächst nur an Presbyter, und zwar der Ephesinischen Gemeinde denkt. Es folgt deßhalb doch nicht im Mindesten aus dieser Stelle, daß die Presbyter zusammen in der Regie-

---

[1]) Man schließt dieses gewöhnlich aus V. 25: *ἐν οἷς διῆλθον*. Das Verbum *διέρχεσθαι* könnte aber auch von dem Apostel gewählt worden sein, um sein Auftreten an verschiedenen Orten in Ephesus, oder das V. 20 berührte *διδάξαι κατ' οἴκους* zu bezeichnen.

rung der Kirche mit dem Bischofe gleichberechtigt seien, was eigentlich gefolgert werden müßte, wenn man damit das Mitbeschließungsrecht der Presbyter belegen wollte. Der Ausdruck ποιμαίνειν läßt wohl den Sinn: regieren, herrschen zu, fordert ihn aber nicht gerade. Und warum sollte nicht auch von den Presbytern gelten, daß sie der heilige Geist gesetzt habe, die Kirche Gottes zu regieren? Muß das Regieren gerade juristisch gefaßt werden, und kann nicht auch hier nach dem Contexte an die moralische Regierung durch Uebung des Lehr- und Priesteramtes, und dazu noch an dasjenige Maß äußerlich ordnender Gewalt, welches bei Ausübung des Lehr- und Priesteramtes unumgänglich ist, gedacht werden? Auch ist ja nach der Annahme Hirschers und Anderer hier nicht von der allgemeinen Kirche die Rede, sondern nur von der Kirche zu Ephesus, und konnten denn diejenigen, die von den Aposteln aufgestellt wurden, um der Kirche von Ephesus als Lehrer und Gnadenspender vorzustehen, und die schon in dieser bestimmten Absicht von dem Apostel ordinirt wurden, nicht mit Recht als solche bezeichnet werden, die der heilige Geist bestellt habe, diese Kirche zu regieren? Damit ist aber der Schluß noch nicht gerechtfertigt, daß diese Presbyter von Ephesus durchweg selbstständig waren, daß sie nicht irgend einem höhern kirchlichen Amte untergeben gewesen seien. Dieses höhere Amt in der Kirche war damals der Apostolat, unter dessen Oberleitung alle Presbyter der einzelnen Gemeinden standen. Man denke sich nur einmal die Sache so: jeder Apostel sei der Bischof der von ihm und seinen Schülern gestifteten Gemeinden gewesen, und habe theils persönlich, theils durch seine Jünger, die er von Zeit zu Zeit in die einzelnen Gemeinden zur Beaufsichtigung absendete, diese seine höhere Gewalt ausgeübt; ein jeder Apostel habe für die Zeit seines Ablebens die Vertrautesten und Bewährtesten seiner Schüler als Nachfolger in einem höhern Kirchenamte vorausbestimmt und deßhalb mit einem höhern Weihecharakter ausgestattet, — und die ganze Presbyterialverfassung, wie sie Hirscher für die apostolische und die unmittelbar darauf folgende Zeit behauptet, verliert dadurch ihre widerkirchliche Seite.

Wir haben uns dann in Ephesus und in den andern Städten

nur Pfarrgemeinden, nicht bischöfliche zu denken; und so wenig, als man unsern Pfarrern eine untergeordnete Regierungsgewalt absprechen kann, ebenso wenig wird uns eine ähnliche Gewalt dieser Presbyterien beirren können, weil damit, unserer Annahme zufolge, der höhern Gewalt der damaligen Bischöfe, der Apostel, nicht derogirt war. Die Schüler der Apostel werden wir uns zu Lebzeiten derselben als ihre Coadjutoren zu denken haben; in die eigentliche bischöfliche Gewalt sind sie erst nach dem Tode der Apostel, jeder in seinem ihm schon früher vorausbestimmten Territorium, eingetreten. — Denkt man sich die Entwickelung der bischöflichen Gewalt nicht auf diese Weise, so wird man schwerlich ohne Gewaltstreiche über die Bibel hinauskommen. Es ist und bleibt eine auffallende Erscheinung, daß wir in den Gemeinden der apostolischen Zeit nur πρεσβυτέροις begegnen, und daß, wenn auch außer ihnen ἐπίσκοποι erwähnt werden, diese nachweislich mit jenen zusammenfallen [1]; ja daß keine Spur eines Unterschiedes sich auffinden läßt, der zwischen diesen Presbytern oder Episcopen rücksichtlich ihrer Machtstellung stattgefunden hätte. Man beruft sich freilich auf die ganz verschiedene Stellung des Timotheus und Titus einerseits und der Presbyter von Ephesus und Creta anderseits, wie sie Paulus in den beiden Briefen an Timotheus und in dem an Titus zeichnet. Aber werden denn irgendwo Timotheus und Titus zugleich als πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι der Gemeinden von Ephesus und Creta bezeichnet? Man reflectirt ferner nicht auf den Umstand, daß Timotheus und Titus nur Ablegaten des Apostels sind, und nur in vorübergehender Stellung in den genannten Gemeinden erscheinen, wie

---

[1]) Tit. 1, 5—7; I. Timoth. 3, 2—6, verglichen mit 5, 17 (οἱ καλῶς προέστωτες πρεσβύτεροι); Philipp. 1, 1. Vergleiche: Mack, Commentar über die Pastoralbriefe. S. 604. Auch Dieringer (Lehrbuch der kath. Dogmatik 2. A. S. 529) spricht sich für die Identität der in dem apostolischen Zeitalter vorkommenden Presbyter und Episcopen aus: „Man darf unbedenklich einräumen, daß es schwer, wo nicht unmöglich ist, einen Rangunterschied zwischen diesen Bischöfen und Priestern nachzuweisen."

denn Timotheus bald in Mazedonien, bald in Achaja, bald in Asien als Gesandter des Paulus auftritt. Auch wir fassen Timotheus und Titus nicht als bloße Legaten des Apostels ohne höhern Weihecharakter auf; aber Bischöfe im eigentlichen Sinne können wir in ihnen für die Paulinische Zeit nie und nimmermehr erkennen. Mit dieser Auffassung stimmt die Erzählung zweier alter Schriftsteller, des Tertullian [1]) nämlich und des Clemens Alexandrinus [2]) überein, der zufolge wohl mit Sicherheit angenommen werden kann, daß der Apostel Johannes die Episcopalverfassung in den einzelnen Kirchen Kleinasiens eingeführt habe. Es sollte sich wohl von selbst verstehen, daß die Entwickelung der Episcopalverfassung erst nach dem Abtreten der Apostel von dem Schauplatze ihrer Wirksamkeit recht vor sich gehen konnte. Auch werden wir uns diese Entwickelung nicht in allen Gegenden gleich schnell vor sich gehend vorstellen dürfen. Während sie in **Asia proconsularis** unter der Einwirkung des Apostels Johannes im 7. oder 8. Decennium des 1. Jahrhunderts bereits in so durchgreifender Weise sich feststellte, daß jeder größern Gemeinde ein eigener Bischof mit festem Sitze vorgestellt wurde (Apokalyps. Capp. 2. 3. 4), mag in andern Gegenden selbst bei einzelnen größern Gemeinden noch das Presbyterium zunächst und zwar ohne eine locale Oberaufsicht die Kirchenverwaltung geführt haben, ohne darum einer episcopalen Oberleitung ganz entbehren zu müssen, indem der von dem betreffenden Apostel für ein gewisses Territorium bestimmte Nachfolger in der apostolischen Gewalt seinen Sprengel hin und her reisend überwachte, weil dort die Episcopalgewalt mit ihrem Sitze noch nicht an irgend eine Einzel-Gemeinde gebunden war. So scheint z. B. zur Zeit des römischen

---

[1]) **Tertullianus adv. Marc. l. IV c. 5: Ordo episcoporum ad originem recensus in Joannem stabit auctorem.**

[2]) **Clemens Alex.:** *Ἐπειδε τῦ τυράννυ τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσυ μετῆλθεν ἐπὶ την Ἔφεσον, ἀνῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τα πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν ὅπου μεν ἐπισκόπους καταστήσων ὅπου δε κλῆρον.* **(In opusculo: Quis dives salvabitur? p. 595 ed. Oxon.).**

Clemens in Corinth noch kein Bischofstuhl bestanden zu haben, indem als kirchliche Leiter der einzelnen Gemeinden (Ep. ad Cor. I. c. 42) nur ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι genannt werden. Es heißt nämlich dort: „Die Apostel haben auf dem Lande und in den Städten predigend die Erstlinge der Gläubigen zu Aufsehern und Diaconen derjenigen, die da glauben würden, bestellt." Wäre in jeder einzelnen größern Gemeinde damals bereits ein Vorstand mit so überragender Gewalt neben den Presbytern und Diaconen aufgestellt gewesen, wie es die Bischöfe der Ignatianischen Zeit waren: so müßte derselbe wohl auch mit irgend einem besondern Namen bezeichnet, er könnte nicht in einer Classe von untergeordneten Kirchenbeamten mitbegriffen sein. Obgleich aber Clemens in den einzelnen Gemeinden der Gegend, an welche er schreibt, von keinem übergeordneten Localkirchenvorsteher weiß, so erwähnt er doch ausdrücklich eines höhern kirchlichen Amtes, als das der Presbyter und Diaconen war. In Cap. 44 heißt es nämlich: „Die Apostel hätten, voraussehend, daß sich über die Gewalt des Aufsichtamtes Streit erheben würde, vollkommene Vorsorge getroffen und hätten deßhalb selbst die Genannten (nach dem Contexte: die Aufseher und Diaconen) aufgestellt und für die Zukunft die Weisung gegeben, daß, wenn diese gestorben sein würden, andere bewährte Männer in ihr Amt eintreten sollten. Es sei daher rechtswidrig, solche von Jenen (nach dem Contexte: von den Aposteln) oder darnach von andern auserwählten Männern unter Zustimmung der Gemeinde eingesetzte Presbyter von ihrem Amte zu entsetzen [1])." Wir begegnen hier neben den ἐπισκόποις und διακόνοις, die als die eigentlichen Localkirchenvorstände bezeichnet werden, noch höher gestellten kirchlichen Personen, für welche damals noch kein bestimmter Name fixirt gewesen zu sein scheint. Sie werden eben deßhalb nur im Allgemeinen als ἐλλόγιμοι ἄνδρες bezeichnet. Ihre Stellung ist aber kenntlich genug ausgedrückt. Sie bestellen nach dem Hintritte der Apostel die Presbyter und Diaconen, und die von ihnen

---

[1]) *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ᾽ ἐκείνων ἢ μεταξὺ ὑφ᾽ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης .... τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλεσθαι τῆς λειτουργίας.* I. Ep. Clem. Rom. ad Cor.

Bestellten dürfen eben so wenig von ihrem Amte durch die Gemeinde entsetzt werden, als die von den Aposteln Gewählten. Es ist übrigens nicht von Ferne angedeutet, daß diese ἐλλόγιμοι ἄνδρες zu den ἐπισκόποις des Cap. 42 gezählt haben. Sie werden vielmehr von diesen unterschieden, in keiner Weise ihnen beigezählt.

Wenn Feßler (Nr. 7, S. 213 f.), um zu erhärten, daß nicht blos die eigentlichen ἐπίσκοποι in der ältern Zeit πρεσβύτεροι genannt worden, sondern daß die sogenannten πρεσβύτεροι der alten Zeit sehr oft auch ἐπίσκοποι im eigentlichen Sinne gewesen seien, nicht nur auf Chrysostomus, sondern auch noch auf Theodoret sich bezieht, so thut er Letzteres mit Unrecht. Theodoret (Comm. in I. Tim. 3 [1]) sagt nämlich nur, daß die ἐπίσκοποι der apostolischen Zeit Presbyter gewesen seien, und daß erst nach der Hand die Bezeichnung ἐπίσκοπος für die eigentlichen Bischöfe ausgeschieden worden sei. In der ältern Zeit hätten die eigentlichen Bischöfe den Namen: ἀπόστολοι geführt, später aber hätten diese aus Ehrfurcht vor den Aposteln jene Bezeichnung abgelehnt, und den bescheidenern Titel: ἐπίσκοποι angenommen. Auch ist gegen Feßler noch zu bemerken, daß, wenn hie und da die Bischöfe auch πρεσβύτεροι genannt werden, diese Bezeichnung fast ohne Ausnahme von den Bischöfen selbst ausgeht, daß aber nicht nachgewiesen werden kann, sie seien auch von Presbytern oder andern niedern Geistlichen mit diesem Titel angeredet oder bezeichnet worden. Daher kann jener Sprachgebrauch, welcher auf dem Grunde bischöflicher Demuth und brüderlicher Gesinnung unter den Bischöfen gebräuchlich war, nicht dazu dienen, um einem durchaus unerwiesenen Sprachgebrauche für die apostolische Zeit auf die Beine zu helfen, dem zufolge die in dem N. T. vorkommende Benennung: πρεσβύτεροι entweder durchgängig wirkliche Bischöfe oder diese doch sehr häufig bezeichnen würde.

---

[1]) *τοὺς αὐτοὺς ἐκάλουν τότε πρεσβυτέρους καὶ ἐπισκόπους, τοὺς δὲ νῦν καλουμένους ἐπισκόπους ἀποστόλους ὠνόμαζον, τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος τὸ μὲν τῆς ἀποστολῆς ὄνομα τοῖς ἀληθῶς ἀποστόλοις κατέλιπον, τὴν τῆς ἐπισκοπῆς προσηγορίαν τοῖς πάλαι καλουμένοις ἀποστόλοις ἐπέθεσαν.* cf. (Pseudo) **Ambrosii Comm. in Eph. 4. et Amalarii L. II. c. 13. de officiis eccles.**

An diesem Resultate kann auch die nach dem Vorgange älterer und neuerer Schriftausleger jüngsthin von Dr. Alois Schmid wieder besonders hervorgehobene Wahrnehmung, daß als πρεσβύτεροι ursprünglich Alle, welche in einer Gemeinde mit Alters- oder Würdenvorrang dastanden, bezeichnet worden seien, im Wesentlichen nichts ändern. Denn unter Zugrundelegung dieser Wahrnehmung gelangt man bei der Stelle der Apostelgeschichte 20, 17. 28 zu keiner andern Schlußfolgerung, als daß die dort genannten πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας und ἐπίσκοποι eben so gut blos wirkliche Bischöfe, als blos einfache Presbyter, oder theils Bischöfe, theils Presbyter gewesen sein mochten. Alois Schmid täuscht sich gar sehr, wenn er glaubt, durch das von ihm so getaufte „vermittelnde Vätersystem der Schriftinterpretation über das Wort ἐπίσκοπος," verbreite sich über das Wesen der biblischen ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι und über ihr allenfallsiges Verhältniß zu einander das erforderliche Licht. Man kann sich vollkommen den Grundgedanken dieser vermittelnden Interpretation: die Worte: ἐπίσκοπος, πρεσβύτερος und διάκονος seien schwerlich ursprünglich schon fixirte Standesbezeichnungen gewesen, aneignen, man kann vollkommen zugeben, daß man eben deßhalb bei den Bezeichnungen: πρεσβύτερος und διάκονος in der h. Schrift und bei den ältesten Vätern nicht schon berechtigt sei, auf eine bestimmte kirchliche Amtsperson zu denken, sondern daß erst der Contert zu entscheiden habe, ob die Bezeichnung in der weitern oder engern Bedeutung, oder, um mit Schmid zu reden, in dem eigentlichen oder uneigentlichen Sinne zu nehmen sei. Mit derlei Zugeständnissen lassen sich aber nicht Folgerungen begründen, wie sie Schmid zieht, daß nemlich auch an solchen Stellen, wo doch von einer nur den im höchsten Ordo stehenden Amtspersonen eigenthümlichen Gewalt die Rede ist, wie Ap. Gesch. 20, 28, eine Bezeichnung gewählt sein könne, welche diesen mit andern kirchlichen Personen, denen solche Gewalt nicht eignet, gemein sei, oder daß dort, wo wie 1. Tim. 3, 8 ein höheres und ein niederes kirchliches Amt ausdrücklich durch eigene termini (ἐπίσκοπος-διάκονος) unterschieden werde, durch den Einen terminus zwei von einander wesentlich verschiedene Aemter zugleich bezeichnet sein sollen. Man wird vielmehr umgekehrt aus dem Umstande, daß blos ἐπίσκοποι

und διάκονοι in der Gemeinde von Ephesus unterschieden werden, zu folgern berechtigt sein, daß es eben nur zwei Classen von kirchlichen Personen dort gegeben habe. Hätte sich das dem Presbyterat übergeordnete bischöfliche Amt **damals** bereits **lokal** fixirt gehabt, so wäre schon damals der Ausdruck: ἐπίσκοπος für den Träger der eigentlichen bischöflichen Gewalt ausgeschieden worden; und wir würden in den Aufträgen des Apostels Paulus an Timotheus eben so einer Angabe von den zum ersten Kirchenamte erforderlichen Eigenschaften begegnen, wie wir einer solchen in Betreff der διάκονοι und ἐπίσκοποι = πρεσβύτεροι in 1. Tim. 3, 8 begegnen. Doch prüfen wir vorerst die von Schmid angeführten sonstigen Gründe für den angeblich in dem apostolischen Zeitalter so **un**entschiedenen Sprachgebrauch der Worte: ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος, daß vermöge dieser Unentschiedenheit auch in Fällen, wo eine verbale Unterscheidung der beiden Ordines angezeigt gewesen wäre, diese dennoch vernachlässigt wurde. Daß eine solche gemeinsame Bezeichnung der zwei verschiedenen Aemter des Presbyterates und Episcopates auch selbst der verbalen Unterscheidung des Diaconates gegenüber nichts Auffallendes habe, glaubt Schmid S. 92 f. (Nr. 24, 1. Theil) schon damit erweisen zu können, daß noch bei Clemens Rom. (Ep. ad Cor. c. 40) die so verschiedene Amtsbefugniß der doch dort **personell** genau unterschiedenen drei Weihegrade: des ἀρχιερεύς, der ἱερεῖς und der λευῖται, mit einem und demselben Ausdrucke: ἴδια διακονία bezeichnet werden. Dem ist aber nicht so. Vielmehr finden sich nicht blos für diese drei verschiedenen **alt**testamentlich kirchlichen Amts**personen**, sondern auch zur Bezeichnung der ihnen eigenthümlich zustehenden Amts**sphären apart**e Bezeichnungen. Von dem ἀρχιερεύς heißt es, daß er seine ἴδια **λειτουργία** habe, von den ἱερεῖς, daß ihnen ἴδιος **τόπος** zukomme, und **nur von den Leviten heißt es**, daß ihnen ἴδιαι **διακονίαι** obliegen [1]). Weit entfernt also, daß diese Stelle für

[1]) *Τῷ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναι εἰσὶν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ λευΐταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται.*

Schmid spricht, dient sie vielmehr zum Belege, daß man sich auch in der von Schmid so genannten philologischen Uebergangsperiode, sobald es darauf ankam, die verschiedenen geistlichen Stände oder Grade aus einander zu halten, auch um verschiedene Bezeichnungen umsah, und zwar nicht blos zur Unterscheidung der höher oder niederergestellten Träger der geistlichen Gewalt, sondern auch um die Verschiedenheit ihrer eigenthümlichen Gewalten anzudeuten.

Eben so wenig haltbar ist die versuchte Beweisführung, daß bei Clemens das Wort ἐπισκοπή und ἐπίσκοπος als Ausdruck des beiden Ständen, oder des dem einfachen Priesterthume und dem Episcopate gemeinsamen Wächteramtes gebraucht wird. Schmid provocirt auf Clem. Rom. Ep. ad. Cor. c. 1 und c. 21, aus welchen beiden Stellen hervorgehe, daß es in der Corinthischen Gemeinde ἡγούμενοι und προηγούμενοι außer den πρεσβυτέροις gegeben habe. Erstere könnten wohl füglich keine andern Amtspersonen als unsere jetzigen Bischöfe gewesen sein. Obwohl aber Clemens beide Ordines genau unterscheide, so fasse er sie doch Cap. 42, wo er ein historisches Thema anschlage, unter dem gemeinsamen Namen der ἐπίσκοποι zusammen. Verhielte es sich wirklich so, daß in Capp. 1. 21 von den Kirchenältesten, den einfachen Priestern, die ἡγούμενοι unterschieden würden: so läge allerdings, besonders wegen der Cap. 21 vorkommenden Ermahnung („haben wir Ehrfurcht vor unsern Leitern") die Annahme nahe, daß die Auflehnung (στάσις) der Corinther nicht blos gegen einfache Presbyter, sondern auch gegen höher gestellte Hierarchen gerichtet gewesen, und eben so die weitere Folgerung, daß Clemens Cap. 42 nicht blos die durch die Apostel auf Geheiß des h. Geistes geschehene Institution der Presbyter und Diacone, sondern auch die der προηγούμενοι referire; ja der Schluß, daß sonach die ἡγούμενοι mit den πρεσβυτέροις unter einem und demselben Worte: ἐπίσκοποι stecken, wäre von selbst gegeben. Dieser Schluß greift aber doch nicht Platz, weil der Vordersatz (die Identität der πρεσβύτεροι c. 1 und c. 21 mit Priestern) als eine ganz unbegründete, ja geradezu falsche Voraussetzung sich darstellt; denn daß die dort genannten πρεσβύτεροι die ältern Gemeindeglieder und nicht Kirchenälteste sind, kann gar keinem Zweifel unterliegen, da ihnen an beiden Stellen die νέοι nachfolgen, unter

denen um des nachfolgenden: *γυναῖκες* und *τέκνα* willen nicht Diaconen, sondern nur die jüngern Gemeindeglieder gemeint sein können [1]).

Bezeichnen aber bei Clemens Cap. 1 und Cap. 21 *πρεσβύτεροι* und *νέοι* nur Altersunterschiede, so geht es nicht an, die *ἡγούμενοι* und *προηγούμενοι* blos als Hierarchen des ersten Grades zu fassen, sondern mit ebenso gutem Rechte können damit auch Hierarchen des 2. und 3. Grades bezeichnet sein. Am richtigsten wird man unter den *ἡγουμένοις* die localen Kirchenobern überhaupt verstehen. Diese sind nach Cap. 42 die *ἐπίσκοποι* und *διάκονοι*, denn von beiden heißt es daselbst, daß sie sowohl in den Städten als auch auf dem Lande von den Aposteln eingesetzt wurden. Daß die Cap. 42 neben den *διακόνοις* aufgezählten *ἐπίσκοποι* in zwei Classen, in sacerdotes primi et secundi ordinis getheilt gewesen, davon findet sich keine Spur. Sie werden Capp. 44. 54 und 57 ganz so, wie in den bereits oben angeführten biblischen Stellen, mit den *πρεσβυτέροις* im engern Sinne identificirt. Daß übrigens Clemens, der Römer, außer den Cap. 42 genannten *ἐπισκόποις* noch höhere Kirchenobere gekannt habe, denen er eine den Aposteln gleiche Gewalt beilegt, haben wir bereits bemerkt, aber diese kennt er noch nicht als kirchliche L o c a l o b e r e. Er nennt sie *ἐλλόγιμοι ἄνδρες*, nicht *πρεσβύτεροι*, nicht *ἐπίσκοποι*. Bei solchem Sachverhalte können wir daher auch nicht der Meinung S c h m i d s beistimmen, daß die Benennung *ἐπίσκοπος* in der apostolischen Zeit in der Bedeutung des beiden Ständen, dem eigentlichen Episcopate und dem bloßen Presbyterate, gemeinsamen Wächteramtes gebräuchlich gewesen, und daß erst bei dem nach d e m T o d e der

---

[1]) *ἀπροσωπολήπτως γὰρ πάντα ἐποιεῖτε καὶ τοῖς νόμοις τοῦ θεȣ̃ ἐπορεύεσθε ὑποτασσόμενοι* *τ ο ῖ ς ἡ γ ο υ μ έ ν ο ι ς* *ὑμῶν καὶ τιμὴν τὴν καθήκουσαν ἀπονέμοντες τοῖς παρ' ὑμῖν* *π ρ ε σ β υ τ έ ρ ο ι ς*, *ν έ ο ι ς* *τε μέτρια καὶ σεμνὰ νοεῖν ἐπετρέπετε*, *γ υ ν α ι ξ ί ν* *τε ἐν ἀμώμῳ . . . συνειδήσει πάντα ἐπιτελεῖν παρηγγέλλετε*. **C l e m. R o m. Ep. ad Cor.** c. 1. — *τȣς προηγουμένους ἡμῶν αἰδεσθῶμεν*, *τ ȣ ς π ρ ε σ β υ τ έ ρ ȣ ς* *ἡμῶν τιμήσωμεν*, *τ ȣ ς ν έ ο υ ς* *παιδεύσωμεν . .* *τ α ς γ υ ν α ῖ κ α ς* *ἡμῶν ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ διορθωσόμεθα . . . .* *τ ὰ τ έ κ ν α* *ὑμῶν τῆς ἐν Χριστῷ παιδείας μεταλαμβανέτωσαν*. **C l e m. R o m. Ep. ad C o r. 21**

Apostel naturgemäß im kirchlichen Leben immer stärker sich bethätigenden Unterschiede beider Gewalten die Bezeichnung ἐπίσκοπος ausschließlich von den Hierarchen des ersten Weihegrades beansprucht worden sei. Wir halten dafür, daß die Auffassung des Theodoret sich nicht blos, wie Schmid irrthümlich muthmaßt, einzig auf die subjective Erklärung der Stelle Philipp. 2, 25, sondern auf Thatsachen stützt; denn was anderes als Thatsachen wollte Theodoret referiren, wenn er erzählt, daß die Alten den Timotheus ἀπόςολος τῶν 'Ασιανῶν und den Titus ἀπόςολος τῶν Κρητῶν genannt hatten? — Dem Sachverhalte viel näher kommt die Ansicht, daß man die Hierarchen mit apostelgleicher Gewalt wirklich anfangs auch Apostel genannt habe, und daß die ältesten Bischöfe selber aus Demuth die Urheber unseres jetzigen Sprachgebrauches geworden seien. Wird nicht dieser von Theodoret referirte Gebrauch der Benennung ἀπόςολος durch den in der Johanneischen Apokalypse 1, 20; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14 sich vorfindenden ganz gleichen Sprachgebrauch des synonymen ἄγγελος bestätigt?

Wie sich aber immer die Sache verhalten mag, ob die in den mehrfach berührten biblischen Stellen angeführten Presbyter einfache Presbyter, oder wie Feßler, Schmid und Andere glauben, nicht gerade ausschließlich blos Presbyter gewesen sein mögen, das ist für die Auslegung und für die daraus abgeleitete Schlußfolgerung von keinem gar zu großen Belange, indem auch ohne diese erkünstelte Annahme Feßler's und seiner Genossen aus der Stelle Ap. Gesch. 20, 28 nicht bewiesen werden kann, daß die einfachen Presbyter, selbst in ihrer Gesammtheit, mit den Aposteln in gleichgeordneter Stellung sich befunden haben, daß sie mit ihnen an der Regierung der ganzen Kirche Theil genommen, oder auch nur die Oberleitung über ein ganzes apostolisches Territorium mit dem einzelnen Apostel getheilt, oder endlich mit gleichem Entscheidungsrechte, wie die Apostel, an der Legislation mitgewirkt haben. Würde aber auch Letzteres der Fall gewesen sein, und würden auch die Presbyter der ersten christlichen Jahrhunderte mit ihren Bischöfen in der Weise, wie Hirscher und die mit ihm Gleichdenkenden annehmen, in die Kirchengesetzgebung und Kirchenregierung mitentscheidend eingegriffen

haben, so wäre immerhin noch die Erklärung vollberechtigt, welche Dieringer in seinem Sendschreiben an Hirscher [1]) für die verschiedene Praxis der alten und der neuern Kirche gibt. Dieringer sagt nemlich: „Der theilweise Verzicht des Bischofs auf sein ausschließliches Entscheidungsrecht zu Gunsten der Presbyter war nicht bloß durch den kirchlichen Eifer der Priesterschaft gefahrlos, sondern selbst motivirt durch das Wechselverhältniß zwischen Bischof und Priester, gemäß dessen der Letztere nach anderer Seite hin in ungleich größerer Abhängigkeit stand. Pfarrer mit eigenem Pfarrechte und selbstständiger Verwaltung des Predigtamts kennt das angerufene Zeitalter nicht."

Ohne den letzten Satz unbeschränkt unterschreiben zu wollen, wird doch jeder Kenner der alten Kirchenverfassung zugeben müssen, daß, wie groß auch einerseits die Einflußnahme des Presbyteriums, sobald es sich um die Entscheidung wichtigerer Fälle der Diöcesancompetenz handelte, im Ganzen gewesen sein mag, doch hinwiederum die Gewalt der einzelnen Presbyter außerordentlich beschränkt war, so daß sie sich mit der Gewalt unserer Seelsorgsgeistlichen nicht von Ferne vergleichen läßt. War doch der Bischof in damaliger Zeit der einzige ordentliche Prediger, Opferer und Spender der Heilmittel, und übten doch die Presbyter diese h. Gewalt nur subsidiarisch von Fall zu Fall in Folge eines besondern Auftrages von ihrem Bischofe [2]). Auf diese eigenthümliche Stellung der Presbyter der damaligen Zeit hätte allerdings Hirscher gleichfalls Bedacht nehmen sollen, dann würde ihm auch nicht die so vag lautende und eben deßhalb so mißverstandene Aeußerung entschlüpft sein, daß es den Nachfolgern der Apostel, weil sie überall die Kirchenverwaltung in den Händen des Presbyteriums fanden, nicht hätte einfallen können, ohne Mitwirkung der Aeltesten in ihren Kirchen oder Kirchensprengeln Etwas

---

[1]) Nr. 11 S. 17 f.

[2]) Dandi quidem baptismum jus habet summus sacerdos, qui est Episcopus, dehinc et presbyteri et diaconi, non tamen sine Episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax. Tertullianus de bapt. cf. Ign. ad Smyrn. c. 8

ordnen zu wollen oder zu dürfen. Gegen diese in der Unbegränztheit, in welcher sie vorliegt, schwerlich zu billigende Behauptung verweisen zwei Gegner Hirschers, der Priester der Limburger Diöcese (Nr. 14) S. 64 f. und **Dr.** Teipel (Nr. 12) S. 19 auf die Schriften des Antiochener Bischofs Ignatius, aus dessen Briefen man sich ein ganz anderes Bild über die Stellung der Presbyter zu ihrem Bischofe entwerfen müsse. Dort lese man, daß es weder erlaubt sei, ohne des Bischofs Gestattung zu taufen, noch das Abendmahl zu begehen (**Ep. ad Smyrn. c. 8** [1]), daß überhaupt Niemand Etwas, das auf die Kirche Bezug habe, ohne den Bischof thun könne (Ebendaselbst), daß der Bischof an Gottes Statt der Kirche vorstehe, während die Presbyter die Stelle des Synedriums der Apostel einnehmen (**Ep. ad Magnes, c. 6** [2]), daß man Gott nicht untergeben sein könne, wenn man gegen den Bischof widersetzlich sei (**Ep. ad. Eph. c. 5; cf. Ep. ad Trall. c. 2** [3]), und daß der Herr den Bischof zu seiner Haushaltung entsendet habe, weßhalb man in ihm den Herrn selber ehren müsse. (**Ep. ad Eph. c. 6** [4]). Darnach kann man sich wohl die Frage beantworten: ob Ignatius bei einer solchen Anschauung von der bischöflichen Würde dem Presbytercollegium jenen Antheil an der Regelung und Ordnung der Bisthumsangelegenheiten, welchen Hirscher

---

[1]) *Οὐκ ἐξόν ἐστι χωρὶς τȣ̃ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποιεῖν* Vorher geht: *Μηδεὶς χωρὶς τȣ̃ ἐπισκόπου τι πράσσετω των ἀνηκόντων εἰς την ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βέβαια εὐχαριϛία ηγείσθω ἡ ὑπο τὸν ἐπίσκοπον οὖσα, ἢ ῳ ἂν ἀυτὸς ἐπιτρεψῃ.* **Ign. Ep. ad Smyrn. c. 8.**

[2]) *παραινῶ ἐν ὁμονοίᾳ θεȣ̃ σπȣδάζετε πάντα πράσσειν, προκαθημένȣ τȣ̃ ἐπισκόπου εἰς τόπον θεȣ̃ καὶ τῶν πρεσβυτέρων εἰς τόπον συνεδρίου τῶν ἀποϛόλων.* **Ign. Ep. ad Magnes. c. 6**

[3]) *σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντιτάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ, ἵνα ὦμεν θεοῦ ὑποτασσόμενοι.* **Ign. Ep. ad Eph. c. 5**

[4]) *πάντα γάρ, ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἴδιαν οἰκονομίαν οὕτως δεῖ ἡμᾶς αὐτὸν δέχεσθαι ὡς αὐτὸν τὸν πέμψαντα. Τὸν οὖν ἐπίσκοπον δῆλον, ὅτι ὡς αὐτὸν τόν κύριον δεῖ προςβλέπειν.* **Ign. Ep. ad Eph. c. 6; cf. ad Smyrn. 8:** *πάντες τῷ ἐπισκοπῳ ἀκολȣθεῖτε ὡς Ἰησȣ̃ς Χριϛὸς τῷ πατρί*; **cf. ad Trall. 3:** *ὁμοίως ἐντρεπέσθωσαν . . . τόν ἐπίσκοπον ὡς Ἰησȣ̃ν Χριϛὸν ὄντα υἱον τȣ̃ πατρός.*

diesen zugeeignet wissen will, als ein Recht je hätte zuerkennen wollen? Denn das dürfte nicht in Frage stehen, daß für die Bischöfe der alten Kirche das einstimmige oder das Urtheil der überwiegenden Mehrheit ihres Clerus in den meisten Fällen von so großem moralischem Gewichte war, daß es einem mitentscheidenden gleichkam. Gesetzt aber, es schlöße diese Anschauung des Antiochenischen Bischofs die Rechtsmöglichkeit der entscheidenden Mitwirkung bei wichtigern kirchlichen Belangen in der damaligen Zeit nicht aus: so wäre dies doch nur der Fall, weil wenigstens die Priester- und Lehrgewalt damals in den Händen des Bischofes fast ungetheilt lag, während sie jetzt mit Ausnahme der Ordinations- und Firmungsgewalt in den Händen der Presbyter liegt, so daß den Bischöfen in Betreff der übrigen Theile der potestas ordinis fast nur das Recht der Controle geblieben ist. Man kann nicht, ohne die gerechte Stellung zweier Gewalten zu einander zu verrücken, der Einen geben und der Andern blos nehmen. Damit soll übrigens nicht im Mindesten die Polemik der Gegner Hirschers in Bausch und Bogen canonisirt werden. Wenn man z. B. den Standpunct Hirschers so darstellt, als werde der Bischof dadurch geradezu der Gesammtheit seiner untergebenen Geistlichkeit untergeordnet, oder wenn man sagt, Bischof und Presbyter stünden sich auf diesem Standpuncte ganz gleich und es könne da gar nicht mehr von einem wesentlichen Unterschiede zwischen Bischof und Presbyter gesprochen werden, so wird denn doch mit solchen Uebertreibungen dem Manne, welchem das katholische Deutschland jedenfalls sehr Viel zu verdanken hat, gar zu großes Unrecht angethan, und der guten Sache gewiß nicht genützt. Der Bischof wiegt ja nach Hirscher auf der Synode immerhin noch so viel, als das ganze Presbyterium zusammen, und er steht eben darum nothwendig erhaben über jedem Einzelnen derselben. Ohne ihn kommt eben so wenig ein bindender Beschluß zu Stande, als durch ihn allein ohne Zustimmung der Synode. Sieht man darin eine Gleichstellung des Bischofs mit den Presbytern, so muß man auch consequent in der Stellung der Bischöfe zum Papste auf der ökumenischen Synode eine Gleichstellung der Bischofe

mit dem Papste sehen. Denn es ist doch von allen Seiten zugegeben, daß kein allgemeiner Conciliendbeschluß zu Stande komme, ohne daß die Majorität der Bischöfe mit dem Papste übereinstimmt — und doch hat der Papst jure divino eine höhere Jurisdiction, als die Bischöfe.

Dieser Folgerung glaubt Phillips [1]) durch die Bemerkung entgehen zu können, daß, wenn auch die Bischöfe ratione jurisdictionis, und zwar jure divino niederer stünden, als der Papst, beide doch auf einem und demselben Weihegrade stehen; in dem Unterschiede der Weihe liege der tiefere Grund, warum die Presbyter nicht decisiv bestimmend mit dem Bischofe auf und außer den Synoden thätig sein könnten. Keiner Derjenigen z. B., welche auf der Diöcesansynode unter dem Vorsitze des Bischofs sich versammeln, habe die zweite Stufe der Hierarchie überschritten. Phillips, macht sich wohl selbst den Einwurf, daß man gegen diese Argumentation das Bedenken erheben könne, daß es sich ja eben hier nicht um die **Potestas Ordinis**, sondern um die **Potestas Jurisdictionis** handle; er glaubt aber, diese Einwendung sei von keinem Belange. Die gewöhnliche Unterscheidung sei eben nicht statthaft; sie sei schon deßhalb mangelhaft, weil dabei das Moment des Magisteriums ganz außer Acht gelassen sei. Man solle von dieser Schuldistinction ganz absehen; dann erst trete um so deutlicher die von Gott geordnete dreigliedrige Hierarchie hervor, welche von dem Primate als dem Fundamente zusammengehalten werde. Diese drei ordines seien in verschiedenen Graden zu den drei Vollmachten befähigt; die Fülle derselben jedoch im Episcopate niedergelegt. „Als die Brüder des Papstes regieren die Bischöfe mit ihm gemeinschaftlich die ganze Kirche; mindere Gewalt wird den Presbytern und Diaconen mitgetheilt, aber auch von dieser dürfen sie, die geistigen Söhne des Bischofs, nur in der ihnen von ihm angewiesenen Sphäre und in dem ihnen von ihm vorgezeichneten Umfange Gebrauch machen regieren nicht mit ihm gemeinsam die Diöcese, sondern er ist mit

[1]) Nr. 5 S. 12 ff.

Ausschluß ihrer der alleinige Regent derselben" (S. 16). Gegen diese Darstellung des Verhältnisses der Bischöfe zu den Presbytern einerseits und der Bischöfe zu dem Papste andererseits lassen sich unseres Bedünkens manche sehr gegründete Einwendungen vorbringen. Die Unterscheidung der **Potestas Ordinis** und **Jurisdictionis**, wie sie in der Schule herkömmlich geworden ist, ist durchaus nicht so willkürlich, als sie Phillips darstellen will. Die Weihegewalt und die Lehrgewalt stehen der Jurisdictionsgewalt wesentlich gegenüber. Priester- und Lehrgewalt beziehen sich recht eigentlich und zunächst auf den gottgegebenen Zweck der Kirche, sie gehören also ihrem Wesen nach zu einander. Wie durch die Ausübung der eigentlichen Lehrgewalt der Geist des Menschen nach seiner intellectuellen Seite von der Macht des Irrthums befreit werden soll, so wird andererseits durch die Thätigkeit der Weihegewalt dasjenige Princip in den Geist des Menschen gesetzt, wodurch er nach seiner Willensseite von der Gewalt der Sünde erlöst wird. Kurz in der Lehr- und Weihegewalt realisiren sich die geistigsten Zwecke der Kirche, während sich die Jurisdiction nur auf die äußern Zwecke der Kirche, auf die Erscheinung bezieht. Allerdings ist die Jurisdictionsgewalt eine unerläßliche Bedingung für die Ausübung der Lehr- und Weihegewalt. Aber mit diesen beiden Gewalten verglichen ist sie niederer Ordnung; denn sie ist eben nur gegeben, damit die Lehr- und Weihegewalt in geregelter Weise ausgeübt werden könne. Sie verhält sich zu diesen Gewalten, wie das Mittel zum Zwecke. Außerdem hat ja die Schule die Weihegewalt nie so enge gefaßt, daß sie darunter nicht auch die Lehrgewalt begriffen hätte. Ist aber die Jurisdictionsgewalt wesentlich von den beiden andern Gewalten zu unterscheiden, so wird man mit gutem Fuge neben der **Hierarchia ordinis** auch von einer **Hierarchia jurisdictionis** sprechen können. Es will uns auch weiter bedünken, daß, wenn man diese Unterscheidung zur Seite setzt, das Verhältniß der hierarchischen Glieder zu einander viel weniger deutlich und adäquat sich bestimmen läßt, als unter Zugrundelegung derselben. So hätte z. B. Phillips kaum die Bischöfe als Mitregierer des Papstes in allgemeinen Kirchenangelegenheiten bezeichnen können,

wenn er von dieser Unterscheidung ausgegangen wäre. Es ist freilich etwas zweifelhaft, ob Phillips a. a. O. unter der Regierung der allgemeinen Kirche durch die Bischöfe auch Acte der Vollziehungsgewalt versteht, und ob er nicht vielleicht hier nur die Legislation einzig im Auge hat. Uebrigens, wenn man auf seine Zusammenstellung des Verhältnisses des Papstes zu den Bischöfen mit dem Verhältnisse der Presbyter zu ihrem Bischofe Rücksicht nimmt, so ist man wohl berechtigt anzunehmen, daß er die Kirchenregierung in der erstern Bedeutung festhält. Ist dieses der Fall, so dürfte wohl die Frage an Ort und Stelle sein, wie denn die Bischöfe an der eigentlichen Regierungsgewalt in der allgemeinen Kirche theilnehmen? Wenigstens nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin sind die Bischöfe nur die geistlichen Regenten ihrer Diöcesen; ihre Jurisdictionsgewalt ist in ihren Bisthumssprengel eben so eingegränzt, wie die Jurisdiction der Pfarrer in ihren Pfarrsprengel. Auch ist die bischöfliche Jurisdiction der höhern der Mittelinstanzen und der höchsten des Papstes untergeordnet. Es soll damit nicht geläugnet werden, daß die Bischöfe ihre Gewalt in einem weit größern Umfange üben als die Pfarrer. Aber damit ist die Sachlage nicht geändert. Die Bischöfe erscheinen deßhalb eben so wenig als Regenten der allgemeinen Kirche auf der ökumenischen Synode, als sie diese außerhalb derselben sind. Würde demnach der von Phillips angeführte Grund gegen das mitentscheidende Recht der Presbyter von Geltung sein, so griffe er eben so gut Platz gegen dasselbe Recht der Bischöfe auf den allgemeinen Synoden. Es ist viel consequenter, den Bischöfen, auf allgemeinen Synoden eine bloß berathende Stimme zuzutheilen, wie dieses die strengen Curialisten thun, als von diesem Standpuncte aus für dieselben eine Decisivstimme in Anspruch zu nehmen. Phillips sagt weiter, daß die Gewalt der Presbyter auf der Diöcesansynode durch Addition nicht eine Gewalt über die ganze Diöcese werde; aber dasselbe kann man ja auch von den Bischöfen sagen. Auch ihre Gewalt kann durch Addition auf der allgemeinen Synode nicht zur Primatialgewalt werden. Und wie doch die Bischöfe auf der allgemeinen Synode, ungeachtet sie keine Executivgewalt über die Gesammtkirche haben, mit dem Papste Gesetze geben; eben so gut,

könnte man sagen, können auch die Presbyter, obgleich sie weder eine eigentliche Regierungsgewalt, noch eine richterliche Gewalt über die Diöcese besitzen, für rechtsfähig gehalten werden, bei dem Erlasse von Gesetzen, die für die ganze Diöcese gelten sollen, in entscheidender Weise sich zu betheiligen. Endlich wenn die bloß berathende Stimme der Presbyter auf Synoden darin ihren Grund hätte, daß die Bischöfe sacerdotes primi ordinis, die Presbyter aber nur secundi ordinis sind: so könnte überhaupt keinem Priester das Recht einer Decisivstimme zukommen. Wie kommt es denn aber nun, daß außer den Cardinälen der römischen Kirche, die, wie bekanntlich, oft nicht einmal secundi ordinis sacerdotes sind, auch noch die exemten Prälaten cum jurisdictione quasi episcopali, dann die Generäle der religiösen Orden auf den allgemeinen Synoden eine Decisivstimme abgegeben haben? Lag hiefür nicht der Grund in ihrer höhern Jurisdictionsgewalt, in der sie den Bischöfen gleichgestellt sind? Man könnte wohl sagen, daß diese Prälaten und Generale in keinem Verhältnisse der Unterwürfigkeit zu den Bischöfen stehen, mit denen sie stimmen, wie dieses bei den Priestern der Diöcese der Fall ist. Aber wer sieht nicht ein, daß es sich hier nicht um das Verhältniß dieser Prälaten zu den Bischöfen handelt, sondern um ihr Verhältniß zu dem Papste, dem gegenüber sie ihre Decisivstimme abgeben, obgleich sie nicht seine Brüder durch die Weihe, und in Beziehung der Jurisdiction ihm ganz so unterworfen sind, wie die Diöcesanpriester dem Bischofe. Wie daher die höhere Stellung des Papstes durch die Mitausübung der legislativen Gewalt von Seite jener nichtbischöflichen Inhaber quasiepiscopaler Jurisdiction nicht beeinträchtigt wird, so kann auch die höhere Würde des Bischofs durch ein gleiches Recht der Presbyter nicht alterirt werden. Haben ja auch einfache Presbyter ohne besondere Jurisdictionsgewalt, die Domcapitularen, bei einigen Rechtsgegenständen eine Decisivstimme; ja das canonische Recht hat den Kathedralcapiteln sogar das Devolutionsrecht eingeräumt, im Falle als der Bischof Aemter der Diöcese nicht rechtzeitig, oder nicht nach den Vorschriften des canonischen Rechtes überhaupt besetzt [1]). Freilich ist diese An-

[1]) De concessione praebend. c. 2

ordnung nicht praktisch geworden, oder vielmehr bald wieder außer Uebung gekommen. Nach Philips' Anschauung müßte man darin eine Entwürdigung der Bischöfe sehen, und zwar eine viel demüthigendere, als eine solche nur immer in der Mitausübung der legislativen Gewalt durch Presbyter liegen kann, durch welche die Rechtsthätigkeit des Bischofes keinesfalls ersetzt wird.

Wir wollen übrigens mit diesen Bemerkungen keineswegs die Ansichten der constitutionell-monarchischen Partei unterstützen; wir wollen damit nur die Einwendungen der Gegner dieser Richtung auf ihr richtiges Maß zurückführen.

Wenn wir recht sehen, so hilft über die berührten Schwierigkeiten nur die Unterscheidung zwischen dem jus divinum und jus humanum hinüber. Jure divino sind allerdings nur die Bischöfe berechtigt, Lehrentscheidungen und Gesetze zu geben, weil diese Gewalt nur ihnen von Christus übertragen worden ist. Damit ist aber keineswegs die absolute Unfähigkeit der Presbyter, zur Kirchengesetzgebung entscheidend mitzuwirken, ausgesprochen. Vielmehr liegt die Möglichkeit einer solchen Gewalt der Presbyter schon in ihrer Theilnahme an dem Lehr- und Priesteramte, das zu seiner Realisirung ein gewisses Maß der Jurisdiction wesentlich erfordert. Aber da ihre Gewalt in jeder Beziehung der des Episcopates untergeordnet ist, welcher mit dem Primate verbunden allein der göttlich berechtigte Träger der gesetzgebenden Gewalt in der Kirche ist, so kann das Recht der Theilnahme an der Kirchengesetzgebung nur jure humano, und zwar nur von dem Episcopate in einer stabilen Weise auf die Priester übertragen werden. Natürlich kann dieses, wie jedes andere jus humanum, in die Quelle, von der es ausgeflossen ist, wieder zurückgenommen werden. Diese Quelle ist aber nicht nothwendig der einzelne Bischof, sondern der Episcopat und der Primat, welche über dem einzelnen Bischofe stehen; und daher kann auch ein so beschaffenes Recht nicht von der Willkür des einzelnen Bischofes abhängig erklärt werden.

Weit mehr Maß hat Feßler zu halten gewußt, wenn er folgenden Canon aufstellt: „Die Stellung der Priester zum Bischofe ist auf der Diöcesansynode die nämliche, wie außer derselben;

die Diöcesansynode gibt an und für sich den Priestern keine neuen und besondern Rechte, in so fern ihnen solche nicht ausdrücklich von einem allgemeinen Concil oder vom römischen Papste oder von ihrem Bischofe innerhalb der Schranken ihrer Befugnisse eingeräumt werden [1]."

Hierbei ist um so mehr stehen zu bleiben, als man sonst in unauflösliche Widersprüche mit dem bestehenden positiven Kirchenrechte sich verwickelt.

Das Resultat dieser Untersuchung ist demnach folgendes: Aus der kirchlichen Tradition, selbst der ältesten Zeit, läßt sich für die Presbyter kein Recht auf eine Decisivstimme bei Synodalbeschlüssen ableiten. Nach der gegenwärtigen Kirchendisciplin steht den Presbytern nur eine berathende Stimme zu.

Es kann daher auch nur ein solches Recht von ihnen auf Diöcesansynoden in Anspruch genommen werden. Wohl kann dieses Berathungsrecht jure humano von dem Gesammtepiscopate oder auch dem Oberhaupte der Kirche ausnahmsweise für einige Belange zu einem Decisivrechte erweitert werden; aber auch dieses könnte nur geschehen, wenn ein dringendes Bedürfniß zu einer solchen Abänderung der gegenwärtigen Kirchendisciplin vorläge. Ob dieses der Fall sei, könnte nur entschieden werden, wenn man in eine Prüfung aller Zweckmäßigkeitsgründe einginge, welche Hirscher dafür vorgeführt hat. Diese werden aber füglicher bei der Besprechung des Diöcesaninstitutes im Besondern erwogen werden können.

[1]) Nr. 7 S. 208

Dr. und Prof. Franz Werner.

(Fortsetzung folgt.)

Facultäts-Archiv.

I.

Gutachten der theologischen Facultät über die Vorbedingungen zur kirchlich-gültigen Promotion aus dem canonischen Rechte.

Vorbemerkung.

Bereits im J. 1836 war durch a. h. Entschließung vom 5. Februar und mittelst Regg. Decr. vom 5. März des nemlichen Jahres an das **Venerabile Consistorium** die Aufforderung ergangen, im Einvernehmen mit der theologischen und juridischen Facultät nachzuweisen, „ob nach den für die Studien, strengen Prüfungen und die Verleihung von Doctorgraden dermalen bestehenden Normen die Verleihung des Doctorates **Juris canonici** noch auf einer, und, im bejahenden Falle, auf welcher Vorschrift beruhe und zugleich ein Gutachten abzugeben, ob hierinfalls Etwas und Was zu verfügen wäre."

In Folge dieses a. h. Auftrages wurde denn auch die theologische Facultät vernommen, und erstattete ihren Bericht an das **Venerabile Consistorium** am 28. Mai 1836 Z. 286, im Wesentlichen dahin lautend, daß der Ursprung des Doctorates **ex Jure canonico** auf das 13. Jahrhundert zurückgeführt werden müsse, daß den Doctoren **Juris canonici** namentlich von den Concilien zu Constanz und Trient wesentliche Rechte und Begünstigungen eingeräumt wurden, und daß die theologische Facultät noch gegenwärtig auf den Fortbestand des Doctorates aus dem geistlichen Rechte antragen zu sollen glaube; jedoch mit der Modification, daß die Bewerber um dasselbe drei strenge Prüfungen abzulegen hätten, nemlich: die Erste aus dem Natur- und römischen Rechte bei der juridischen Facultät; die Zweite aus der Kirchengeschichte und Dogmatik bei der theologischen Facultät; die Dritte aber aus dem canonischen Rechte bei der juridischen Facultät unter Zuziehung eines geistlichen Examinators; wogegen die Promotion zum Doctorate **ex Jure canonico** der juridischen Facultät allein zu überlassen, und von dieser lediglich die Anzeige an die theologische Facultät zu erstatten wäre, so oft eine solche Promotion erfolgen würde, damit die theologische Facultät im Stande sei, ein eigenes Verzeichniß der Doctoren **ex Jure canonico** zu führen.

In der hierauf folgenden Consistorialsitzung vom 23. August 1836 sprach sich der damalige Präses der theologischen Facultät für die Modificationsanträge der Letztern aus, weil 1. ohne die Aufnahme der drei vorgeschlagenen Lehrfächer des römischen Rechtes, der Kirchengeschichte und Dogmatik in den Kreis der strengen Prüfungen **ex Jure canonico** diese selbst keine genügende Garantie für die zureichenden Kenntnisse des Candidaten gewähren, und weil bei der vom Trienter-Concilium mehrfach ausgesprochenen, gleichen kirchlichen Berechtigung des Doctora-

tes aus der Theologie und des Doctorates aus dem canonischen Rechte, und bei der schwierigern Erwerbung des Erstern diesem selbst durch die weniger mühsame Erwerbung des Letztern offenbar derogirt würde. Schlüßlich aber beantragte der genannte Präses, daß wenigstens, nach dem gleichzeitig vorgelegten Separatvotum eines Mitgliedes der theologischen Facultät, kein Geistlicher zum Doctorate ex Jure canonico zugelassen werden solle, wenn er sich nicht über eine vorläufig bei der theologischen Facultät bestandene strenge Prüfung aus der Kirchengeschichte und Dogmatik ausgewiesen habe.

Der Bericht der juridischen Facultät vom 27. April 1836 Zahl 227 enthielt im Wesentlichen 1. eine Berufung auf die von Albert III. und nachmals von mehrern Päpsten bestätigten Statuten der juridischen Facultät v. J. 1389, aus welchen das ausschließliche Promotionsrecht dieser Facultät zum Doctorate ex Jure canonico sich herausstelle; 2. eine Nachweisung der Bedingungen, unter welchen das Doctorat ex Jure „ecclesiastico“ gegenwärtig ertheilt werde, und zwar: a. aus dem 1775 gedruckten Werke des k. k. Hofrathes Dr. Schrötter unter dem Titel: Ratio Studii juridici in Universitate Vindobonensi, und b. aus der Taxordnung für die strengen Prüfungen an der Wiener-Universität vom 12. August 1775, mit der ausdrücklichen Bemerkung, daß nach dem angeführten Werke Schrötters dem Doctor Juris canonici die Fähigkeit nicht mehr zukomme, Mitglied der juridischen Facultät an der Wiener-Universität zu sein.

Schlüßlich spricht sich die juridische Facultät für die Beibehaltung des Doctorates ex Jure canonico und zwar in der bisherigen Form der strengen Prüfungen und nach der bestehenden Taxordnung aus.

Der damalige Consistorialreferent machte sofort in der oben erwähnten Sitzung des Venerabilis Consistorii den Antrag der juridischen Facultät zu dem seinigen, indem er gegen die Modificationsanträge der theologischen Facultät bemerkte, daß a. das römische Recht in Oesterreich sogar subsidiarisch außer Anwendung gekommen sei; daß b. durch die Hinzugabe einer strengen Prüfung aus der Kirchengeschichte und Dogmatik zu den strengen Prüfungen für das Doctorat aus dem geistlichen Rechte gegen die Consequenz verstoßen würde, weil so c. zweierlei Doctoren des canonischen Rechtes wären, nemlich die Doctoren utriusque Juris aus dem Laien- und die Doctoren Juris canonici aus dem Clericalstande. Auch scheine d. die Beiziehung eines geistlichen Examinators zu der strengen Prüfung aus dem canonischen Rechte nicht nur als überflüssig, sondern zugleich als kränkend für die Examinatoren aus der juridischen Facultät, um so mehr, als sich ohnehin der Professor des Kirchenrechtes unter den Letztern befinde. Endlich müsse selbst die von der theologischen Facultät gewünschte Mittheilung über die von der juridischen Facultät vorgenommenen Promotionen aus dem canonischen Rechte lediglich dem collegialen und freundschaftlichen Einvernehmen überlassen bleiben

Auch der damalige Universitätsrector hielt es nicht für gut, bei der Beschränktheit der menschlichen Zeit und Fähigkeit von den Candidaten der Doctorswürde überhaupt viel Fremdartiges zu verlangen; auch sei zu beachten, daß von dem Candidaten **Juris canonici** mit eben so viel Fug und Recht die Ablegung einer strengen Prüfung aus dem österreichischen bürgerlichen Rechte gefordert werden könnte, wie aus dem römischen Rechte, da jenes in seinem zweiten Hauptstücke das in Oesterreich geltende Eherecht enthalte, und überhaupt in der lebendigsten Anwendung sei. Es sei ferners aus alter und neuer Zeit hinlänglich bekannt, daß das gründliche Studium des römischen Rechtes allein viele Zeit erfordere, weßhalb die Vorbereitung von Seite des Candidaten nur einem bloßen Verkosten gleichkommen und ein bloßes Halbwissen erzeugen möchte, welches an und für sich Nichts tauge. Auch müßte wegen der Consequenz dem Doctor **Juris utriusque** die Ablegung der strengen Prüfung aus der Kirchengeschichte und der Dogmatik vorgeschrieben werden. Man solle daher lieber bei den zwei bisher üblichen Rigorosen für das Doctorat aus dem geistlichen Rechte die ohnehin durch das Gesetz anbefohlene Strenge aufrecht erhalten.

Endlich bemerkte der damalige Procurator der österreichischen Nation, daß durch die Anträge der theologischen Facultät ein uraltes und wesentliches Recht der juridischen Facultät auf die alleinige Ertheilung des Doctorates aus dem geistlichen Rechte verletzt würde, wogegen er diese Facultät zu verwahren wünsche.

Auf diese Erörterungen beschloß das **Venerabile Consistorium per Vota eminenter majora** dem Antrage des Referenten auf die Aufrecht- und Beibehaltung des Doctorates **ex Jure canonico** unter den wenigstens seit **1775** bestehenden und fortan unverändert gebliebenen Bedingungen beizutreten und von diesem Beschlusse höhern Ortes geziemenden Bericht zu erstatten.

Höhern Ortes aber scheint diesem Berichte in so weit Folge gegeben worden zu sein, als bei mehrern nach dem Jahre **1836** vorgekommenen Promotionen aus dem canonischen Rechte [1]) die frühere Prüfungs-, Promotions- und Taxordnung beibehalten wurde.

Aus einer im Eingange des vorliegenden Gutachtens berührten, besondern Veranlassung kehrte aber jüngsthin die Frage hohen Ortes, fast in derselben Fassung, an das Universitäts-Consistorium zurück, und man wird es aus den ganz veränderten Zeitverhältnissen erklärlich finden, wenn die theologische Facultät nunmehr die kirchliche Bedeutsamkeit und Gültigkeit des canonischen Doctorgrades eben so ernstlich, als ausschließlich ins Auge faßte.

---

[1]) Uns sind seit dem J. 1836 bei der Wiener Universität sechs oder sieben Promotionen **ex Jure canonico** bekannt geworden. Die Letzte fand vor beiläufig anderthalb Jahren statt.

Auch wird man die Veröffentlichung dieses Gutachtens im Interesse einer richtigen Lösung dieser wichtigen Frage, ja selbst im Interesse der alten Wiener Universität für hinlänglich gerechtfertigt erkennen.

Wortlaut des Gutachtens.

Venerabile Consistorium!

Die beiden Collegien der theologischen Facultät haben laut Zuschrift des Venerabilis Consistorii dd. 30. September 1851 Z. 1530, empfangen 5./7. October d. J., ein h. Ministerialdecret vom 19. September 1851 Z. 8253/190 und die Acten zugemittelt erhalten, welche sich auf das Ansuchen der beiden juridischen Facultäten zu Pavia und Padua um Ermächtigung zur Ertheilung des Doctorgrades aus dem canonischen Rechte beziehen, mit dem Auftrage, sich hierüber gutächtlich zu äußern, und namentlich auseinander zu setzen:

1. unter welchen Bedingungen das Doctorat des Kirchenrechtes an der Wiener-Universität verliehen werde;
2. ob und was an dem Hergebrachten zu ändern sein dürfte.

Die beiden Collegien der theologischen Facultät glauben nach gepflogenem gegenseitigem Einvernehmen in pflichtgemäßer Erledigung des ihnen gewordenen Auftrages zuvörderst bemerken zu sollen, daß die Beantwortung der ersten Frage, nemlich: Unter welchen Bedingungen [1]) das Doctorat des Kirchenrechtes an der Wiener Universität verliehen werde, zunächst in den Ressort der gleichzeitig zur gutächtlichen Aeußerung aufgeforderten beiden Collegien der juridischen Facultät gehöre, und denselben ganz überlassen werden könne.

---

[1]) Diese Bedingungen waren bis jetzt theils nach dem angeführten Werke von Dr. Schrötter, theils nach der Praxis, in so weit diese uns bekannt ist, folgende:

1. Der Candidat für den Doctorsgrad ex Jure canonico hat sich vor Allem mit den vorschriftmäßigen Studienzeugnissen auszuweisen, daß er die Vorträge über das natürliche Privat-, Staats- und Völkerrecht, ferner über das öffentliche und Privatkirchenrecht, so wie über die allgemeine Welt- und

Aber auch rücksichtlich der zweiten Frage, nemlich: Ob und Was an dem Hergebrachten zu ändern sein dürfte, haben die beiden Collegien der theologischen Facultät beschlossen, sich lediglich auf das ihnen zuständige

---

österreichische Staatengeschichte mit gutem Erfolge gehört habe; 2. hat derselbe sich *a.*) einer strengen Prüfung aus dem natürlichen Privat-, Staats- und Völkerrechte vor den für das erste juridische Rigorosum verordneten Examinatoren, den Statistiker ausgenommen, und *b.*) einer strengen Prüfung aus dem gesammten öffentlichen und Privatkirchenrechte vor den für das zweite juridische Rigorosum verordneten Examinatoren zu unterziehen. Die Vorschriften über die Beurtheilung des Erfolges dieser strengen Prüfungen sind dieselben, wie bei den juridischen Doctoratsprüfungen überhaupt; die Prüfungstaxe beträgt für jedes Rigorosum 36 fl; 3. nach mit gutem Erfolge bestandenen strengen Prüfungen hat der Candidat mehrere Fragen, welche ihm von dem Professor des natürlichen Privat-, Staats- und Völkerrechtes, und von dem Professor des öffentlichen und Privatkirchenrechtes zu geben sind, schriftlich zu beantworten. Diese schriftliche Bearbeitung ist von den betreffenden Professoren zu begutachten. Auf diese Begutachtung folgt, wenn sie befriedigend ausfällt, die Disputation des Candidaten. Die Sätze zur Disputation sind nur aus den bei den strengen Prüfungen vorkommenden Lehrgegenständen aufzustellen; die Taxe für die Disputation beträgt 45 fl. Endlich folgt die Promotion in der bei der juridischen Facultät üblichen Weise, bei welcher an Promotionstaxe 57 fl. und zur Facultätscasse 50 fl. zu entrichten sind.

Diesen Bedingungen gegenüber hätten allerdings die Motive mehr Würdigung verdient, welche im Jahre 1836 die theologische Facultät veranlaßten, die in der Vorbemerkung erwähnten Modificationen zu beantragen. Es dürften nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft bei jedem Candidaten des canonischen oder beider Rechte die gründliche Kenntniß der Kirchengeschichte und der Dogmatik eben so wünschenswerth erscheinen, als die Kenntniß des natürlichen oder des römischen Rechtes.

Wenn deßhalb die beiden Collegien der theologischen Facultät in dem vorliegenden Gutachten hauptsächlich das Moment der kirchlichen Gültigkeit bei dem Doctorate ex Jure canonico ins Auge faßten, so wollten sie damit keineswegs die 1836 beantragten Modificationen, als solche, desavouiren, oder etwa gar den Erleichterungsmotiven beistimmen, welche in dem Gutachten des Directors der juridisch-politischen Studien zu Padua für die Erwerbung des Doctorates ex Jure canonico im Gegensatze zu dem theologischen Doctorate vorgebracht wurden.

Gebiet zu beschränken, und den genannten Collegien der juridischen Facultät alle jene Anträge anheimzustellen, welche sich auf die wissenschaftlichen Vorbedingungen, namentlich auf die nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft erforderliche Hörzeit, auf die Lehrfächer, auf die Ordnung und Folge der strengen Prüfungen und auf die der Promotion vorhergehenden Acte im Allgemeinen beziehen, weil alle diese Anträge zunächst der juridischen Facultät, als der competenten Promotionsfacultät, zustehen müssen [1]).

Dagegen aber erachten sich die beiden theologischen Collegien für berechtigt, hauptsächlich den Gesichtspunct der kirchlichen Gültigkeit des Doctorates ex Jure canonico in das Auge zu fassen, um so mehr, als dieser wesentliche Gesichtspunct weder in den Consistorialverhandlungen vom J. 1836, noch in den beiden Gutachten der betreffenden juridisch-politischen Studiendirectorate zu Padua und Pavia allseitig und gründlich festgehalten wurde.

Vor Allem pflichten die beiden theologischen Collegien Demjenigen bei, was die theologische Facultät bereits im J. 1836 (Bericht vom 28. Mai Z. 286) über den Ursprung und die kirchliche Würdigung des Doctorates ex Jure canonico beigebracht hat. Das letzte ökumenische Concilium von Trient hat die seit länger geltend gewordene Bevorzugung der Graduirten bei Besetzung kirchlicher Aemter und Pfründen neuerdings sanctionirt, und es geht aus Sess. XXII. de reform. cap. 2; sess. XXIII. de reform. cap. 18; sess. XXIV. de reform. capp. 8, 12, 16, 18 mehr als zur Genüge hervor, wie sehr das Concilium wünschte, daß Bischöfe, Archidiaconen, Capitelvicare sede vacante, Domscholaster, Dompönitentiare, ja wo möglich alle Dignitare und wenigstens die Hälfte der Canoniker an Kathedralen und Collegiatkirchen, endlich Synodalexaminatoren — Doctoren der Theo-

[1]) Wenn daher die beiden theologischen Collegien in ihrem am Schlusse dieses Gutachtens angeführten Anträgen dennoch auf die Hörzeit, auf einzelne Lehrfächer und auf die äußere Form der strengen Prüfungen und Promotionen eingehen zu müssen glaubten, so geschah dieses lediglich im Interesse der kirchlichen Bedeutsamkeit des Doctorates ex Jure canonico und der Sicherstellung der kirchlichen Gültigkeit desselben.

logie oder des canonischen Rechtes seien. Es erscheint somit eine völlige Parität des Doctorates aus der Theologie und des Doctorates aus dem canonischen Rechte rücksichtlich der Würdigung und Geltung Beider vor der Kirche.

Es wurde aber nicht nur der Werth, sondern auch der Nutzen und die relative Nothwendigkeit des Doctorates ex Jure canonico fortwährend und bis in die neueste Zeit anerkannt, wie dieses z. B. der Fortbestand canonistischer Promotionen an der Sapienza zu Rom und die neuerlichst, nemlich im J. 1834 seitens des Papstes erfolgte Ertheilung des Promotionsrechtes ex Jure canonico an die theologische Facultät zu Löwen hinlänglich darthut.

Der Nutzen und die relative Nothwendigkeit dieses akademischen Grades ist in neuester Zeit selbst für Oesterreich weit augenscheinlicher geworden, seitdem durch die Aprilverordnungen vom J. 1850 der katholischen Kirche die Autonomie auf eigenem Boden und namentlich die geistliche Gerichtsbarkeit in so freigebiger Weise zurückgestellt wurde. Voraussichtlich wird nun auch die Bewerbung um das für die Verwaltung verschiedener Stellen bei den bischöflichen Consistorien und Gerichten mehr oder minder nöthige Doctorat ex Jure canonico noch häufiger werden; ja es dürften in der Zukunft selbst nicht wenige Laien den Bedingungen sich fügen, welche für die kirchliche Anerkennung des Doctorates ex utroque Jure vorgeschrieben sind, da einerseits die Wiedererstarkung des kirchlichen und katholischen Bewußtseins auch unter den gebildeten Laien anzuhoffen steht, und andererseits nur das canonisch gültig erworbene Doctorat ex utroque Jure zur Advocatur vor geistlichen Gerichten befähigen kann.

Die beiden theologischen Collegien glauben daher vor Allem die Aufrechthaltung und den Fortbestand des Doctorates ex Jure canonico dringlichst anrathen und empfehlen zu müssen, und eben so gerne anerkennen sie das Recht der juridischen Facultät zu Wien auf die ausschließliche Ertheilung dieses akademischen Grades, weil dieses Promotionsrecht auf einer ausdrücklichen, und nach dem bisherigen canonischen Rechte absolut erforderlichen päpstlichen Verleihung beruht, indem Papst Urban V. die Universität, resp. die juridische Facultät zu Wien bereits im J. 1365, wo noch keine theologische Facultät neben ihr

bestand, mit diesem Rechte begabte (Schlikenrieder pag. 61. 62), weil Papst Urban VI. im J. 1384 auch diese Bestimmung seines Vorgängers in die Bulle aufnahm, in welcher er die theologische Facultät in Wien creirte (Schlikenrieder pag. 85. 86), und weil die juridische Facultät dieses Recht fortwährend ausübte, obwohl später, wie aus der Studienordnung vom J. 1752 (Codex Austr. V. 674) ersichtlich wird, ein eigener Professor SS. Canonum in der theologischen Facultät bestand und als solcher bei dem (Universitäts-) Consistorium in Judicialibus bis zum J. 1759 Sitz und Stimme hatte [1]).

---

[1]) Nach der Stiftungsurkunde Rudolphs IV. v. J. 1365 sollen an der Universität Wien „Jura canonica et civilia," „die geistlichen und weltlichen Rechte" gelehrt werden (Schlikenrieder 12. 36). Urban V. sagt ausdrücklich: „Ordinamus, ut in dicta villa de cetero sit studium generale, illudque perpetuis temporibus inibi vigeat tam in Juris canonici et civilis, quam alia qualibet licita, preterquam theologica facultate — — — quodque illi, qui processu temporis bravium meruerint, in illa facultate, in qua studuerint, obtinere, sibique docendi licentiam, ut alios erudire valeant, ac Doctoratus, seu Magisterij honorem petierint elargiri, per Doctores, seu Doctorem ac Magistros seu Magistrum illius facultatis, in qua examinatio fuerit facienda, Preposito Ecclesie omnium sanctorum dicte ville, qui pro tempore fuerit, vel prepositura ipsius Ecclesie vacante illi, qui ad hoc per dilectos filios capitulum ejusdem Ecclesie deputatus fuerit, presententur. Idem quoque prepositus, aut deputatus, ut prefertur, Doctoribus et Magistris in eadem facultate, actu inibi regentibus convocatis, illos in hijs, que circa promovendos ad doctoratus seu Magisterij honorem requiruntur, per se, vel alium juxta modum, et consuetudinem, qui super talibus in generalibus studiis observantur, examinare studeat diligenter, eisque, si ad hoc sufficientes et ydonei reperti fuerint, hujusmodi licentiam tribuat, et Doctoratus seu Magisterij conferat honorem. (Schlikenrieder pag. 61. 62). P. Urban VI. nahm diese Bestimmungen Urbans V. im J. 1384 wörtlich in die Bulle auf, durch welche er Albert III. die Errichtung einer theologischen Facultät in Wien bewilligte. Die juridische Facultät hatte sofort abwechselnd die Benennung: „Facultas juris," so bei Schlikenrieder in der Privilegienurkunde Alberts III. v. J. 1384, in wie fern sie eine der 4 Facultäten bildete, und „Facultas juridica" bei

Die beiden theologischen Collegien können aber nicht umhin, die Ueberzeugung auszusprechen, daß das Doctorat ex Jure canonico nur dann einen wirklichen Werth und Nutzen habe, besonders für den Cleriker, der sich wohl häufiger um selbes bewerben dürfte als der Laie, wenn ihm die unzweideutige, **kirchliche** Gültigkeit nicht abgeht; und sie können daher auch rücksichtlich des von der Wiener juridischen Facultät zu verleihenden Doctorates ex Jure canonico von dieser Facultät nur fordern, daß ihr diesfälliges vom h. Stuhle ressortirendes und quoad Jus canonicum unabtrennbar abhängiges Promotionsrecht mit den theilweise abhanden gekommenen, aber nichts desto weniger unerläßlichen kirchlichen Garantien umgebe.

Es möge deßhalb den beiden Collegien der theologischen Facultät nicht verargt werden, wenn sie lediglich aus Pflichtbewußtsein und im wahren Interesse der juridischen Facultät selber über den wissenschaftlichen Standpunct der Frage hinaus die **kirchliche** Seite des Doctorates ex Jure canonico schärfer betonen und eine kurze Andeutung der Garantien sich erlauben, welche geeignet wären, die **kirchliche** Gültigkeit der Promotionen ex Jure canonico bei der Wiener Universität außer allen Zweifel zu stellen [1].

Zeisl pag. 46 cf. 49; in dem Statute über den Rotulus dd. 24. März 1388 ist von dem Decanus „Facultatis Decretorum et Legum" die Rede (Zeisl pag. 4). Die Facultät selbst nennt sich im Eingange zu ihren Statuten v. J. 1389 „sacrae utriusque Juris Sapientiae venerabilem facultatem" (Zeisl pag. 40); Tit. II. p. 43 wird die „scientia morum" für gleichbedeutend genommen mit der scientia Juris, „videlicet canonici et civilis." Die Ueberschrift eines alten Statutenmanuscriptes in der Universitätskanzlei lautet einfach: Statuta Facultatis decretorum, während der authentische Text bei Zeisl den Titel führt: Statuta Facultatis juris Canonici et Civilis.

[1]) Gerade die **zweifellose** Sicherstellung der kirchlichen Gültigkeit canonistischer Promotionen fordert ein entschiedenes Zurückgehen auf die diesfälligen canonischen Bestimmungen im Allgemeinen, und auf die unsere Alma mater insbesondere betreffenden Bullen und Statuten. Die statutenmäßige Intervention des päpstlichen Kanzlers erscheint hier als besonders wichtig. Wir wollen aber damit die kirchliche Gültigkeit der an einer vom Papste bestätigten und katholisch verbliebenen Universität nach der Bulle

Zur Ermittelung dieser Garantien finden die beiden theologischen Collegien für nothwendig, in Kürze auf die Geschichte der Kirchenrechtswissenschaft an der Wiener Universität einzugehen und dabei nicht nur auf die geschichtlich-rechtlichen Grundlagen der Promotionen ex Jure canonico an der Wiener Universität, namentlich auf die für die kirchliche Gültigkeit dieser Promotionen wesentlichen und gewissermaßen unveränderlichen Bestimmungen der vorerwähnten Bulle Urbans V., der ältesten Statuten der juridischen Facultät vom J. 1389, und der Bulle Pius IV. „In Sacrosancta" vom J. 1564 zu reflectiren, sondern auch die Momente hervorzuheben, welche, aus der gegenwärtigen Einrichtung der jüngst errichteten Université catholique in Löwen zu schließen, rücksichtlich der an dieser Universität unbezweifelt kirchlich gültigen Promotionen ex Jure canonico auch noch in der Gegenwart maßgebend scheinen.

Nach den ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien, welche durch ein eigenes Notariatsinstrument beglaubigt erscheinen (Zeisl 155—159), und nicht nur im Voraus die Anerkennung Alberts III., sondern später auch wenigstens die cumulative Bestätigung mehrerer Päpste, z. B. noch Leo's X. im J. 1513 (Conspect. hist. Univ. Vienn. P. II. 32), erhielten, bildeten die derselben incorporirten Doctoren und Licentiaten sowohl des canonischen als des bürgerlichen Rechtes eine ungetheilte Facultät (vergleiche Tit. VI. De Decano im Anfange, Zeisl pag. 52), mit vollständiger Reciprocität der Canonisten (Decretisten) und der Legisten bei den Doctoratsprüfungen und rücksichtlich des Platzes in der Facultät selber nach dem Principe des frühern oder spätern Eintrittes in diese (Tit. V. de Doctoribus. Zeisl pag. 51) [1].

Pius IV. vollzogenen Promotionen aus dem Umstande noch nicht in Abrede stellen, weil etwa hier oder dort die Intervention des Cancellariates ganz oder zum Theil erloschen ist und einer Redintegration bedarf. (Vergleiche die Zeitschrift f. d. ges. kath. Theologie II. 2. 323—327.)

[1]) Die betreffenden Stellen lauten (Tit. V.): „Item statuimus, quod omnes Doctores et Licentiati tam Juris canonici, quam Civilis, unam faciant Facultatem, sitque unum Collegium Doctorum tam Juris Canonici quam Civilis; nec liceat per se Canonistis, nec per se Legistis, specialem et divisam facere Facultatem, cum hoc obviet Pri-

Aus eben demselben Titel V. und aus Titel VII. (Zeisl pag. 56) geht sogar eine gewisse Präcedenz des Doctors hervor, welcher über das Decretum Gratiani zu lesen hatte [1]), wie denn auch aus mehrern Stellen dieser alten Statuten ersichtlich wird, daß das canonische Recht an der Wiener Universität ursprünglich eifriger betrieben wurde, als das Civilrecht.

Von vorzüglicher Bedeutung für die Deduction der theologischen Collegien erscheinen Tit. VII. de modis, temporibus, locis, et horis Legendi; Tit. VIII. de temporibus et qualitatibus Graduandorum; Tit. IX. de Forma Doctorandi seú Conventu und Tit. X. de Juramentis (Zeisl 56—67) [2]).

---

vilegiis Serenissimi Principis Domini nostri Ducis, de quatuor Facultatibus facientibus mentionem, ita quód ad examen in Legibus promovendis admittantur Doctores Decretorum, et econtra: et in omnibus inter eos sit conjunctio, unitas mutua, dilectio et pietas aequalis, nec efferant se loco vel ordine Legistae super Canonistis vel econtra, sed secundum antiquitates suas permixtim unam faciant, út praemittitur, Facultatem.“ — (Tit. VI): „Tantúm Doctores et Licentiati in Jure Canonico vel Civili, Facultati incorporati, et non Baccalarii vel Scholares, de caeteró regant atque faciant Facultatem Juris Canonici et Civilis.“

1) Tit. V. (Zeisl pag. 51): „Item, quód ordinarié mané legens in Facultate Decretorum corrigere et visitare habeat, suóque Sigillo signare minutas literarum quarumcunque notabilium, sigillandarum per Universitatem, vel Rectorem, sicut in Statutis Vniversitatis habetur.“ — Tit. VII. (Zeisl pag. 56): Statuimus, ut in crastino sancti Cholmanni legens Decretum, principium facere teneatur, ad quod omnes Doctores, Nobiles, Licentiati, Baccalarii et Scholares convenire teneantur.“

2) Bemerkenswerth ist auch folgende Stelle Tit. VII. (Zeisl pag. 58), weil sie von dem kirchlichen Geiste zeugt, welcher die ganze Facultät beseelen sollte: „Item, quód Facultas provideat singulis annis solemniter legi in scholis Facultatis in crastino Palmarum C. Omnis utriusque. De Poenit. et Remiss.; in crastino sancti Thomae Apostoli C. Firmiter, de summa Trinitate et fide Catholica; feria quinta post Pentecosten C. Cum Marthae. de celebr. Missar. vel C. Majores de Bapt. ad quas lectiones singuli de Facultate con-

Zufolge dieser Bestimmungen mußte nach und nach über das ganze **Corpus Juris canonici** gelesen werden. (**Zeisl** pag. 57) [1]).

Was die Universitätszeit betrifft, so war nach den Statuten, (**Zeisl** pag. 65) für das canonische Recht eine eben so lange Hör- und Studienzeit bemessen, wie für das Jus civile, und beide Rechte bestanden unabhängig neben einander in einer und derselben Facultät [2]).

Der Bewerber um das Baccalaureat ex Jure canonico mußte durch vier volle Jahre die Decretalen, den liber Sextus und die Clementinen und überdies das Decretum wenigstens Ein Jahr lang gehört haben, so daß er wohl von dem Anhören des Decretes, nicht aber von der Hörzeit für die übrigen oder von dem Hören Eines der übrigen Bücher dispensirt werden konnte. Doch sollte eine zweijährige Universitätszeit in legibus zwei Jahre Hörzeit in canonibus ersetzen können und umgekehrt. (**Zeisl** pag. 59 und 65.) Der Bewerber um das Licentiat ex Jure canonico mußte wenigstens 7 Jahre an der Wiener Univer-

---

venire teneantur, et nihilominus lectiones illae in aliarum Facultatum lectionibus ordinariis retinentur; valeat autem Facultas disponere et ordinarie de dictis Capitulis per aliquem ex Doctoribus in Theologia legendum, praesertim de C. **Firmiter**, nisi potius velit, quod aliquis ex Doctoribus vel licentiatis Facultatis ipsius ipsum legendi onus habeat et honorem."

1) „Item, quod sextus et Clementinae non legantur hora ordinariá de mané, Decretales autem et Decretum legi valeant quandocunque."

„Item, quód ordinarie de mané legens, in principio studii non incipiat legere tertium, quartum vel quintum librum Decretalium, sed uno anno incipiatur á primo, alio anno á secundo, quibus finitis legantur alii libri secundum discretionem ipsius vel audientium voluntatem."

„Item, quód ordinarie de mané legens infra biennium teneatur Decretales finire, legens veró Jura nova, omni anno teneatur finire sextum et Clementinas, legens autem Decretum ad minus in anno tertiam ejus partem finire teneatur."

2) Die hieher und zu dem Folgenden gehörige Beweisführung findet sich in der Beigabe zu diesem Gutachten Nr. 1. 2. 3

sität alle Decretalbücher und das Decretum wenigstens durch Ein Jahr, mithin das gesammte canonische Recht, ohne alle Dispense, gehört haben; doch sollen bei dem **Baccalaureus Juris civilis** ein vierjähriges und bei einem **Licentiatus Juris civilis** ein dreijähriges Studium des canonischen Rechtes genügen. (**Zeisl** pag. 59. 60.) Während dieser Vorbereitungszeit mußte der Candidat wiederholt öffentlich disputiren und repetiren, und es konnte selbst eine vierjährige oder beziehungsweise siebenjährige Hörzeit nicht genügen, wenn der Candidat nicht wissenschaftliche Beweise gegeben und einen sittlichen Lebenswandel geführt hatte. (**Zeisl** pag. 60.)

Die Prüfung des Baccalaureus hatte vor der ganzen juridischen Facultät zu geschehen und der promovirende Doctor vollzog die Promotion „**auctoritate apostolica.**" Dieser promovirende Doctor war stets der **Doctor Suus** des Candidaten, nemlich sein Lehrer (**Magister legens**) in dem canonischen oder für den Legisten im bürgerlichen Rechte, nicht der Decan, wie bei den übrigen blos eintheiligen Facultäten (**Zeisl** pag. 6). Die Prüfung des Licentiaten ging laut der Bulle Urbans V. (**Schlikenrieder** pag. 62) vor der versammelten Facultät unter dem Vorsitze des Kanzlers, oder des von diesem erwählten Stellvertreters vor sich; dem von der Majorität der anwesenden Doctoren approbirten Candidaten mußte der Kanzler die Licenz ertheilen (**Zeisl** pag. 61—63). Nach der feierlichen Ertheilung der Licenz durch den Kanzler oder dessen Stellvertreter wurde der Candidat von seinem Lehrer mit den Doctoralinsignien feierlich betheilt. (**Zeisl** pag. 63. 64. Vergleiche auch oben S. 133 Anm. 1.)

Man ersieht aus den (hier und in der Beigabe) angeführten Stellen der ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien zur Genüge, daß in früherer Zeit dem Studium des canonischen Rechtes eine verhältnißmäßig weit längere Hörzeit gewidmet wurde, als in der Gegenwart, weil den Hauptbestandtheil dieses Studiums nicht blos ein wissenschaftliches Compendium, sondern das ganze **Corpus Juris canonici** ausmachte. Man ersieht ferner, daß die Doctorswürde aus dem canonischen Rechte nicht blos an Geistliche, sondern auch an Laien ertheilt wurde, und daß die **Licentia Doctoratum petendi** nothwendig von dem durch den Papst selbst bestellten Universitätskanzler ausging.

Durch die Bulle Pius IV. „In Sacrosancta" aber kam noch eine andere höchst folgenreiche Bestimmung für die kirchliche Gültigkeit des Doctorates überhaupt, und mithin des Doctorates ex Jure canonico oder aus der Theologie insbesondere hinzu, in wie fern nemlich nach dieser Bulle kein Doctorat die kirchliche Anerkennung findet, wenn der Doctorandus nicht vorher die sogenannte professio fidei Tridentina (und zwar an der Wiener Universität in die Hände des Universitätskanzlers) abgelegt hatte.

Die (ausschließliche) Bewerbung um das Doctorat ex Jure canonico fand im Laufe der Zeit allerdings fast überall nicht mehr so häufig statt, weil nemlich durch die Erfindung der Buchdruckerkunst und durch die von dieser Erfindung stammende Vermehrung der Lehr- und Lernmittel die Studienzeit eine bedeutende Abkürzung erlitt, und weil eben dadurch die Erwerbung des Doctorstitels ex Jure utroque erleichtert und ermöglicht wurde. Doch fanden sich an der Wiener Universität noch fortan einzelne Doctoren des canonischen Rechtes, und es wurde fortwährend über das Corpus Juris canonici für Juristen und Theologen gelesen. Selbst Rieggers Lehrwerk des canonischen Rechtes, welches 1776 für alle Universitäten, bischöflichen und Klosterschulen in Oesterreich vorgeschrieben wurde, folgte noch in seiner Diathese dem Corpus Juris canonici. Erst Pehem wich in seinen Praelectionibus in jus ecclesiasticum universum (Vindob. 1785) von der Ordnung der Decretalen ab, und adoptirte die Eintheilung des Kirchenrechtes in das Jus publicum et privatum.

Doch war schon mit Rautenstrauch's Compendium des canonischen Rechtes (1770) bereits ein neuer, der Kirche und ihren Rechten mehr oder weniger feindlicher Geist in die kirchenrechtlichen Hörsäle gekommen. Der Ausdruck: Jus canonicum wurde angeblich als zu enge Bezeichnung mit dem Ausdrucke: Jus ecclesiasticum vertauscht; selbst der Terminus: Jus utrumque mußte im Hinblicke auf das Jus naturale dem Terminus: Jus universum weichen; das Corpus juris canonici wurde allmälig als blos subsidiarische Quelle für das „Jus ecclesiasticum Austriacum" erklärt und der Kirchenrechtsvortrag beschränkte sich in jüngster Zeit wohl in den meisten juridischen und theologischen Hörsälen auf das gesetzlich vorgeschrie-

bene, von Rom aber verworfene Enchiridion von Dr. **R e c h b e r g e r**. Es war der Name, der Inhalt und der Geist der alten, von der Kirche so hoch gehaltenen und so sorgfältig gepflegten canonischen Rechtswissenschaft unter uns seit Langem verschwunden, bis endlich der neueste Umschwung der Zeit, selbst unter den Kirchenrechtslehrern aus dem Laienstande, Einzelne durch kirchliche Gesinnung eben so, wie durch wissenschaftliche Tüchtigkeit ausgezeichnete Männer emporhob, so daß man freudiger Weise behaupten kann, es sei nun bereits wieder ein anderer, der wahre, kirchliche Geist in die Behandlung des öffentlichen und Privatkirchenrechtes gekommen.

Aber das Studium des Kirchenrechtes hat hiedurch noch keineswegs jene Ausdehnung und jenen Umfang an Lehrvortrag und Hörzeit gewonnen, wie dieses durch die neue Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Oesterreich und durch den Umfang und die Wichtigkeit der Kirchenrechtswissenschaft überhaupt gefordert wird, und wie dieses z. B. noch gegenwärtig in Rom und neuerlichst in Löwen der Fall ist. An der letztgenannten Universität ist der Lehrvortrag und die Promotion ex Jure canonico, wie oben bereits erwähnt wurde, in die theologische Facultät hineingezogen, während die juridische Facultät nur ex Jure civili promoviren kann. Von Einem Professor wird das öffentliche und das Privatkirchenrecht, von einem Andern aber werden die Institutiones canonicae und die Decretalen vorgetragen. Der Candidat Juris canonici gelangt durch die Stufen des Baccalaureates und Licentiates hindurch zu dem Doctorate, zu dessen Erwerbung ein s e c h s jähriger Lehrcursus erfordert wird.

Als Belege für das Gesagte mögen die Reglements dieser Universität vom 15. März 1836, 4. Mai 1837, 19. Juni 1841 gelten. (Vergleiche die verschiedenen **A n n u a i r e's** de l'Université catholique de **L o u v a i n**.)

Es läßt sich nun nicht läugnen, daß diese neueste Einrichtung der kirchenrechtlichen Studien und Promotionen an der Université catholique zu Löwen, zusammengehalten mit den oben angeführten Bestimmungen der ältesten Statuten der juridischen Facultät zu Wien, und mit der vierhundertjährigen Gepflogenheit unserer Alma mater in einem gewissen Sinne **m a ß g e b e n d** werden kann für die **S i c h e r-**

stellung der kirchlichen Gültigkeit der an dieser de jure et facto von der juridischen Facultät vorgenommenen Promotionen aus dem canonischen Rechte.

Es erwächst aber an der Wiener Universität der kirchlichen Gültigkeit der Promotionen ex Jure canonico noch ein anderes gewichtiges Bedenken aus der im J. 1785 erfolgten Aufhebung der professio fidei für Doctoranden und neuanzustellende Professoren der drei weltlichen Facultäten, da nach dem Wortlaute des hierher bezüglichen Hofdecretes bei solchen Promotionen und Anstellungen Alles entfallen soll, was einer geistlichen Feierlichkeit ähnlich sehe. Es war mithin auch nur eine Consequenz aus dieser Verfügung, wenn in der neuen Promotionsformel bei den verschiedenen Facultäten die Worte: »Auctoritate Apostolica" wegblieben und alles Promotionsrecht lediglich ex Auctoritate Caesarea hergeleitet wurde.

Ja dieses wichtige Bedenken steigert sich noch aus dem Umstande, daß, im Falle der Aufrechterhaltung jener Verordnung, die Mitglieder der zum Doctorate ex Jure canonico promovirenden Facultät, nach kirchenrechtlicher Anschauung, selbst nicht mit einem kirchlich-gültigen Doctorate bekleidet sind.

Das Promotionsrecht der juridischen Facultät zu Wien für das Doctorat ex Jure canonico, welchem seiner Natur und seinem Zwecke nach die kirchliche Gültigkeit wesentlich ist, scheint somit nach dieser Auseinandersetzung der beiden theologischen Collegien einer kirchlichen Redintegration dringend bedürftig, und die Letztern erlauben sich, auf Grundlage dieser Auseinandersetzung selbst und mit nochmaliger Verweisung des eigentlich wissenschaftlichen Momentes an die juridische Facultät, von ihrem Standpuncte aus und theilweise in Beantwortung der zweiten á Venerabili Consistorio vorgelegten Frage einige Anträge zu stellen, welche nur das für die kirchliche Bedeutung und Gültigkeit des Doctorates ex Jure canonico absolut Erforderliche und Wesentliche berühren.

Bevor aber die beiden Collegien auf die Vorlage dieser Anträge selbst übergehen, möchten sie die Aufmerksamkeit darauf lenken, wie wünschenswerth es wäre, wenn auch den (katholischen) Candidaten der Doctorswürde für beide Rechte die Gelegenheit geboten würde,

im Gegensatze zu dem nur vor dem Staate gültigen und blos „auctoritate caesarea" ertheilten, ein zugleich von der Kirche anerkanntes Doctorat ex utroque Jure zu erlangen, indem sie an einer vom Oberhaupte der Kirche bestätigten und fortan katholisch verbliebenen Universität in einer der kirchlichen Bedeutung der canonischen Rechtswissenschaft entsprechenden Weise für diese akademische Würde sich vorbereiten und vor der Promotion der Bulle Pius IV. genügen würden.

Aus dieser Rücksicht haben die theologischen Collegien die folgenden Anträge so gestellt, daß sie sowohl auf den Candidaten des Doctorates Juris canonici, als auf den Candidaten des Doctorates Juris utriusque, welcher einen kirchlich gültigen Grad zu erlangen wünscht, ihre volle Anwendung finden können, und daß die Promotion eines Doctors Juris utriusque, wie bisher, unter Einem Acte möglich bleibt.

Diese Anträge lauten:

1. Wer das Doctorat ex Jure canonico allein oder in Verbindung mit dem Doctorate ex Jure civili kirchlich gültig erwerben will, muß wenigstens drei Jahre an einer katholischen Universität auf die Anhörung der in das Jus canonicum einschlägigen Vorbereitungs- und Hauptfächer verwendet haben, und insbesondere

2. sich ausweisen, daß er während dieser Zeit das gesammte öffentliche und Privatkirchenrecht, ferner die Institutiones canonicas et decretales nach der Ordnung und nach dem ganzen Umfange des Corporis juris canonici, und zwar

3. bei einem öffentlichen Lehrer gehört habe, welcher selber das Doctorat ex Jure canonico wenigstens im Sinne der Bulle Pius IV. canonisch gültig erworben hat.

4. Die strenge Prüfung des Candidaten aus dem gesammten öffentlichen und Privatkirchenrechte, so wie aus den Institutionibus canonicis et Decretalibus ist an der Wiener Universität unter dem Vorsitze des Universitätskanzlers oder seines Stellvertreters und von Examinatoren vorzunehmen, welche selber das Doctorat ex Jure canonico wenigstens im Sinne der Bulle Pius IV. canonisch gültig erworben haben.

5. Vor der Promotion hat der Candidat die Professio fidei Tri-

dentina in die Hände des Universitätskanzlers abzulegen und von diesem die **Licentiam Doctoratum petendi** einzuholen.

6. Die Promotion eines Candidaten, welcher die **Professio fidei Tridentina** abgelegt hat, soll stets durch ein Facultätsmitglied vorgenommen werden, welches selbst das Doctorat **ex Jure canonico** oder **utroque** wenigstens im Sinne der Bulle Pius **IV.** canonisch gültig erworben hat.

7. Bei allen Promotionen **ex Jure canonico** oder **utroque**, welchen die Ablegung der **professio fidei** nach Antrag **5.** vorhergegangen ist, sollen im Eingange zur Promotionsformel die Worte »**Auctoritate Apostolica**" wieder aufgenommen werden.

8. In den Doctorsdiplomen **ex Jure canonico** soll an der Stelle des Ausdruckes: **Jus ecclesiasticum** der Terminus: **Jus canonicum** oder **SS. Canonum** wiederhergestellt werden [1]).

9. Wenn ein Candidat nach den **sub 1—7** gestellten Anträgen zum **Doctor Juris utriusque** oder **Juris canonici** promovirt wurde, so soll in dem Diplome ausdrücklich angemerkt werden, daß er vor der Promotion die **Professio fidei Tridentina** vorschriftmäßig abgelegt habe [2]).

Den beiden Collegien der theologischen Facultät erscheint die **kirchliche** Gültigkeit des Doctorates **ex Jure utroque** oder **ex Jure canonico** für sich allein nur dadurch sichergestellt, wenn selbes mit den in den vorstehenden Anträgen auseinandergesetzten Garantien um-

---

[1]) Dasselbe müßte auch bei dem Titel der Disputationsthesen der Fall sein. Auch sollte für den canonisch promovirten Doctor beider Rechte der Titel **Juris utriusque** wieder hergestellt werden, während dem blos **auctoritate caesarea** Promovirten der Titel: „**Doctor Juris**" oder »Doctor der Rechte" überhaupt verbleiben könnte.

[2]) Zu den eben gestellten Anträgen muß noch in Erinnerung gebracht werden, daß nach der Vorschrift des Trienter Concils (**Sess. XXV. de reform. cap. 2**) jeder akademische Lehrer beim Antritte seines Lehramtes und sofort jährlich in **renovatione Studiorum** sich eidlich zu verpflichten hat, katholisch zu lehren, und daß der öffentliche Lehrer des canonischen Rechtes, welcher den **sub 2, 3, 4** und **6** gestellten Anträgen genügen will, von dieser Verpflichtung nicht losgezählt werden könne.

geben wird. Diese selbst sind sammt und sonders in den päpstlichen Bullen, Privilegien, Rechten und Pflichten der Wiener Hochschule begründet und können daher in keinem Einzigen Puncte umgangen werden [1]).

Bei der Entschiedenheit, mit welcher die beiden theologischen Collegien die kirchliche Gültigkeit des Doctorates **ex Jure canonico** in den Vordergrund stellen zu müssen glauben, erledigt sich denn auch ihr Gutachten rücksichtlich des Ansuchens der beiden juridischen Facultäten zu Padua und Pavia um das Promotionsrecht **ex Jure canonico.**

---

[1]) Von besonderer Wichtigkeit erscheinen hiebei die Rechte des Universitätskanzlers, einmal weil sie in den päpstlichen Bestätigungsbullen Urbans V. und Urbans **VI.** und in einer Bulle Urbans **VIII.** an Cardinal Khlesl v. J. **1625** (**Conspect. hist. Univ. Vienn. P. III. 167**), ferner in den ältesten Statuten der juridischen Facultät und in einer vierhundertjährigen Praxis der Wiener Universität begründet sind, weil sie eine kirchliche Garantie im Sinne des bisherigen canonischen Rechtes mehr bieten, und dann, weil eine allfällige Anwendung der §§. 5 und 6 der a. h. Verordnung vom 23. April 1850 auf das Doctorat **ex Jure canonico**, behufs der kirchlichen Gültigkeit des Letztern an der Wiener Universität, zu manchen Unzukömmlichkeiten führen müßte, abgesehen davon, daß jene a. h. Anordnungen, als nicht in dem b i s h e r i g e n a l l g e m e i n e n canonischen Rechte begründet, von einer endegültigen Bestätigung des apostolischen Stuhles abhängig sind, und jedenfalls seiner Zeit rücksichtlich der Wiener Universität und der bisherigen geschichtlichen und rechtlichen Stellung derselben zu und in der Kirche einer wohlbegründeten Ausnahme Statt geben dürften.

Die theologische Facultät hat alle Ursache, für die bisherige geschichtliche und rechtliche Verfassung der Wiener Universität im Allgemeinen und für die Rechte und Privilegien der alten Theilkörper derselben unerschütterlich einzustehen, und sie anerkennt mit Freuden das uralte Recht der juridischen Facultät, Doctoren des canonischen Rechtes zu creiren; sie würde aber dessenungeachtet ihrerseits in die Lage sich versetzt sehen müssen, Angesichts der relativen Nothwendigkeit dieses Doctorates für Oesterreich auf geeignetem und gesetzlichem Wege bei dem h. Stuhle für sich selber um das Promotionsrecht **ex Jure canonico** einzuschreiten, wofern die juridische Facultät der k i r c h l i c h e n Gültigkeit ihrer Promotionen aus was immer für Gründen volle Rechnung zu tragen unterlassen sollte.

Das kirchlich-gültige Promotionsrecht ex **Jure canonico** kann nach der bisherigen canonischen Anschauung nur von dem Oberhaupte der Kirche ausgehen. Diese beiden Facultäten werden also vor Allem nachzuweisen haben, ob und in wie fern sie ein solches Recht von der Kirche jemals erlangt haben, ob und in wie fern selbes noch nicht als erloschen zu betrachten sei. Bei der Universität zu Padua dürfte dieser Beweis nicht so schwer herzustellen sein, da bekanntlich die Regierung daselbst schon im J. 1635 eine eigene Promotionsfacultät **ex Jure** für Akatholiken gründete und diese „**auctoritate Veneta**" promoviren ließ, während die alte Promotionsfacultät, im Gegensatze zu jener **Collegium Pontificium** genannt und aus dem eigentlichen Doctorencollegium bestehend, fortwährend canonisch gültig promovirte. (Savigny Geschichte des römischen Rechts III. Bd. S. 290. 291 und Zeitschrift f. d. kath. Theologie II. 2, S. 331 und 343.)

Schlüßlich erlauben sich die beiden Collegien der theologischen Facultät noch auf **Tit. V.** der ältesten Statuten der juridischen Facultät aufmerksam zu machen. Nach diesem **Tit. V.** gebührt dem Doctor **Juris canonici** das Recht des Eintrittes in das juridische Doctorencollegium eben so wie dem Doctor **Juris civilis** oder **utriusque**, vorausgesetzt, daß er den neuern statutarischen Bedingungen für diesen Eintritt genüge. Es wäre also nicht mehr als billig, ja es liegt in der Natur der Sache selbst, daß dieses Recht dem Doctor **Juris canonici** zurückgegeben werde, da jeder Doctor nothwendig zu der Facultät zählen muß, in der er promovirt wurde, und da sein akademischer Grad im Sinne der alten Statuten als ebenbürtig mit allen andern Promotionen derselben Facultät gefaßt werden muß.

Wien, 30. October 1851.

Dr. W. Kozelka,	Dr. E. Hauswirth,
Decan des Professoren-collegiums,	Decan des Doctoren-collegiums

der theologischen Facultät.

Beigabe
aus den Statuten der juridischen Facultät.

1. Ex Tit. VIII. (Zeisl 59—63): „Volumus, quod ad Baccalariatús Gradum nullus admittatur, nisi sit idoneus, et in quarto anno auditionis suae existat, teneaturque sinè fraude illo tempore integrè audivisse et omnes libros Decretalium, sextum, etiam Clementinas, insuper et Decretum ad minus per annum, nisi in hoc secum per Doctores fuerit dispensatum; super tempore autem auditionis decretalium, sexti et Clementinarum, super libris ipsis vel ipsorum aliquo non auditis, omnis sit penitús dispensatio interdicta. Si verò scholaris studuerit in legibus annis duobus, et deinde in Canonibus duobus, possit ad praedictum Gradum promoveri, et econtra Canonista in legibus pari modo. Nec concedatur ei Gradus, nisi priús solemniter repetat, et unam Rubricam in Decretalibus, sexti vel unam Causam in Decreto prius legat, vel loco istorum prius respondeat uni Doctori disputanti.

Ad licentiam autem nullus valeat praesentari, nisi prius in hoc studio vel aliis studiis generalibus per septem annos integrè et completè studuerit, libros suos omnes audiverit a Doctore, vel loco Doctorum legente pro forma, et Decretum saltem per unum annum audiverit, omni dispensatione remota, nisi sit Baccalarius in Jure Civili, quem sufficiat per quatuor annos audivisse jura canonica, vel licentiatus in jure Civili, quem sufficit per tres annos jura Canonica audivisse, et de praedicto tempore faciat fidem. Sique fuerit Baccalarius hujus Universitatis vel alterius, non admittatur, nisi à tempore Confirmationis statutorum istorum omni anno, quo in hac universitate mansit, semel repetierit, vel loco repetitionis Doctori disputanti responderit, et legerit Rubricam extraordinariam per Doctores sibi injunctam. Si verò sit Baccalarius superveniens aliunde, statim desiderans expediri, et fidem fecerit, saltem per juramentum suum de tempore suo alibi completo, teneatur priùs, antequam ad licentiam praesentetur, solemniter repetere in praesentia Doctorum et opponentibus respondere, et Rubricam unam legere in Decretalibus, sexto vel Clementinis, vel unam Causam in Decreto etiamsi alibi legerit, vel repetierit; aliàs nullatenus admittatur, omni dispensatione penitus interdicta.

Item, quòd nullus ad licentiam praesentetur, nisi prius fuerit

hujus vel alterius Vniversitatis Baccalarius, vel super hoc per Doctores secum fuerit dispensatum.

Item, quod nullus promoveatur in Baccalarium vel licentiatum, nec alibi promotus hic in eodem Gradu admittatur, nisi fuerit in Matricula Vniversitatis intitulatus, et juratus, et de hoc constet.

Item, quod nullum tempus sufficiat promovendo, nisi adsit scientia, nec sufficiat scientia, nisi bona fama ac eidem mores laudabiles suffragentur.

Item statuimus, quod nullus creetur in Baccalarium, nisi fuerit priús Collegio Doctorum sive solemnitati singulariter praesentatus et per ipsum admissus, examinatus et sufficiens reputatus, faciatque ibidem fidem de tempore auditionis suae, quòdque, cum libros audiverit, et collecturas suas solverit Doctoribus et Bedello, juretque alia de quibus infra cavetur.

F o r m a autem c o n f e r e n d i Gradum B a c c a l a r i a t ú s erit ista. Baccalariandus namque repetet unam Decretalium opponentibus respondendo, vel Doctori disputanti respondebit; factá autem repetitione vel disputatione, in continenti Doctor ipsius brevi arengá praemissa, ipsius Baccalarii recommendatoriá, dicet: Et ego a u c t o r i t a t e A p o s t o l i c á, et auctoritate nihilominus ex antiqua consuetudine Doctoribus competente, do vobis Gradum Baccalariatús in jure canonico, et potestatem exercendi omnes actus, ad Gradum illum pertinentes, hic et ubique locorum. In nomine Patris etc.

Statuimus et mandamus, ut examinandus pro l i c e n t i á praesentare se habeat Collegio Doctorum petiturus admitti; deinde Doctor ipsius ipsum habeat Domino C a n c e l l a r i o praesentare, brevi arengá praemissá, paucis et non multis ad hoc vocatis; quá praesentatione facta Dominus C a n c e l l a r i u s diem et horam pro punctis capiendis et examinatione facienda debebit Doctoribus legentibus in Facultate juris utriusque hujus studii assignare. Illa autem die de mané ante lectionem in Decretalibus, Doctores, qui debebunt examini interesse, teneantur convenire in loco ipsis assignato, et ibidem, aliis praesentibus, senior Doctor, dummodo tamen non fuerit ipsum examinandum praesentans, vel ex praesentantibus ipsum, omni dolo, fraude, odio, gratiá vel favore exclusis, puncta causaliter assignabit, sed quod librorum dederit apertura; videlicet in decretalibus unum et alium in Decretis, ita tamen quód, si Doctor ipse projecerit, ad materiam sterilem liceat sibi et ante et post tria folia vertere absque dolo et fraude, ut tamen nullus in distinctionibus punctuetur.

Proviso, quód super punctis de mané datis, examen in crastinum nullatenus differatur, et, si ex causa illá die fuerit dilatum examen, nullo modo examinetur die sequenti vel aliá, nisi illa die, quá fuerit examinandus, de novo praesentetur de mané, ut superiús est expressum. Super his autem punctis examinandus horá sibi signatá ad locum sibi assignatum redire debebit, lecturus eadem cum continuantibus Causarum et Rubricarum, cum divisionibus in omnibus notabilibus Glossis et sententiis Glossarum, Causae et Quaestionis; materias autem Doctorum non debebit intrare, quibus locis unicuique Doctorum respondere habeat ad objecta, similiter et petita, quo usque Doctor ipse arguens sive petens, de ipso Contentus existat, omnibus tamen postpositis rancore, odió, gratia vel favore. Examinatione veró completá, fiat collatio praesente Notario ad hoc jurato, et quem licentiandum major pars approbaverit, Dominus Cancellarius accipere teneatur; approbatus veró per minorem partem, nullatenús recipi teneatur. In examine veró Dominus Cancellarius personaliter sit praesens, vel per alium Doctorem vel licentiatum, quem duxerit eligendum.

Statuimus, quód tempore, quo aliquis pro licentia fuerit examinandus, non fiat aliqua solemnitas, aut conventus Doctorum, vel aliorum ad domum Cancellarii, nec fiat ibidem facto examine aliqua potatio in communi nec expectatio concomitantium, quasi examinandus jam de licentia sit securus, nec fiat in continenti licentia post examen, sed sequenti, vel die aliá, quando Domino Cancellario idem placuerit.

2. Titulus IX. (Zeisl 63—64): Doctores namque omnes, Nobiles, Licentiati, Baccalarii et scholares, completo secundo pulsu Campanae majoris sancti Stephani, quae ob reverentiam ipsius Doctorandi Pulsari debebit, convenient ad domum doctorandi, et ipsum solemniter associabunt ad locum ubi fieri debet actus; in quo loco Cathedra doctoralis pro doctorando et sedes ad latera ipsius, pro Domino Cancellario et Doctoribus collocari debebunt; quam Cathedram ipse Doctorandus, praemissá brevi arenga per Dominum Cancellarium vel alium Doctorem Facultatis, cui hoc Dominus Cancellarius duxerit committendum, auctoritate Domini Cancellarii ascendat.

In qua statim faciat pulchram et decentem arengam recommendatoriam Facultatis ipsius, petátque decenter, sigillatim insignia Doctoralis honoris sibi per Doctorem suum conferri, videlicet Birretum, annulum, librum clausum et apertum, osculum et benedictio-

nem Magistralem; deinde ascendat Cathedram eandem Magister seu Doctor ipsius, et praemissâ arengâ recommendatoria ipsius Doctorandi, ipsa insignia per ordinem aptis ad hoc verbis concedat eidem. Quibus habitis incipiat mox et in continenti ipse Doctor novellus uti sibi tradita potestate; legat, seu breviter repetat unum Canonem in Decretis, audiendo opponentes unum vel duos Baccalarios vel scholares respondendo eisdem. Quo facto Doctor ipsius referre debebit actiones gratiarum: et hic modus servetur donec Doctores in tantum excreverint, et multiplicati fuerint, quod convenienter et decenter fieri valeat publicum examen, sicut in Bononia, vel inter ipsos quaestio disputari, sicut Parisiis observatur. Et tunc enim, si ipsis placuerit et visum fuerit expedire, praedictum modum poterunt immutare.

Item statuimus et ordinamus, quod, qui contra tenorem statutorum Facultatis Juris Canonici et Civilis in hoc studio per Vniversitatem approbatorum ad aliquem Gradum dictae Facultatis promotus fuerit, ad publicos actus Magistrales vel scholasticos nostrae Facultatis, aut ad Consilia Vniversitatis vel Facultatis tanquam membrum ejusdem nostrae Facultatis, nullatenus admittatur.

3. Ex Tit. X. (Zeisl 65—66): Baccalariandus habeat jurare in praesentia Facultatis, quód sit in quarto anno auditionis suae, et quod audiverit publice in Scholis á Doctore vel loco Doctoris pro forma legente in studio generali tribus annis completé, quódque audiverit quinque libros Decretalium, item Sextum et Clementinas, et quód audiverit Decretum per annum ad minus, nisi in hoc ultimo secum per Doctores fuit dispensatum.

Praesentandus ad Licentiam in praesentia Facultatis habeat jurare, quód in hoc vel alio Studio generali completé ad minus septem annis studuerit, et audiverit jura Canonica vel Civilia, legerit et repetierit, secundum ordinationem Statuti in Titulo de temporibus et qualitatibus Graduatorum positi, quod sibi pro tunc expressé legatur.

Recepturus vero Licentiam jurare habeat honorem et reverentiam Cancellario et Cancellariae Studii Wiennensis, Doctoribus singulis Facultatis ipsius reverentiam condecentem, atque fideliter intendere promotioni Facultatis illius in Studio Wiennensi, ad quemcumque Statum eum pervenire contingat, quodque pro promotione sua nihil dabit vel dederit, promittet vel promisit, nisi in quantum Jura et Statuta permittunt, et quód Gradum illum alibi non resumet, nec insignia Doctoratús alibi recipiat, quam in hac

alma Vniversitate. Si tamen in ea aliquis Doctor regat, et si contingat ipsum ipsa insignia recipere velle, et Doctor ejus sub quo Licentiatus est, sit praesens in Studio, vel si sit absens, et infra tres dietas vulgares existens requisitus veniat infra decem dies, insignia Doctoratus recipiat sub eodem, nec tunc exponet ultra summam in Generali Concilio constitutam; quodque servabit pacem, tranquillitatem et unionem inter quatuor Facultates et Nationes Studii Wiennensis, et inter seculares et Religiosos.

Doctorandus veró, dum incipit, jurare habeat, quód Gradum illum alibi non resumet, et quod requisitus debite et apto tempore per Cancellarium vel Facultatem de promovendis secundum suam conscientiam fidele testimonium perhibebit.

(Vorwort und Anmerkungen von Dr. Häusle.)

2.

Abschiedsworte des für das Studienjahr 1851 gewählten P. T. Rectors der Wiener Universität.

Wir brachten in unserer Zeitschrift (Band I. Heft 2, S. 338—342) die Antrittsrede des nach dem Vorschlage der theologischen Facultät von dem Venerabile Consistorium für das Studienjahr 1851 einstimmig erwählten P. T. Herrn Rectors unserer altehrwürdigen Hochschule, Sr. Magnificenz des Hochwürdigsten Herrn Dr. **Sigismund Schultes**, Abt des löblichen Benedictinerstiftes U. L. F. zu den Schotten in Wien und zu Telky in Ungarn, k. k. Rath, emeritirter Vicedirector der theologischen Studien an der Wiener Universität ꝛc.; wir glauben daher unsern verehrten Lesern auch die eben so herzlich als treu gemeinten Abschiedsworte nicht vorenthalten zu dürfen, welche Hochderselbe am 29. November 1851 an die zahlreich versammelten Mitglieder der verschiedenen Universitätstheilkörper gerichtet hatte, da er die Zeichen der höchsten akademischen Würde ablegte, mit welchen nunmehr sein Nachfolger, der Herr Bankgouverneur und Leopold-Ordensritter Dr. Joseph Pipitz geschmückt werden sollte.

Dem aufmerksamen Leser wird die tiefe Bedeutsamkeit der anscheinend kurzen Abschiedsrede des vielfach verdienten Leiters unserer Hochschule im abgewichenen Studienjahre keineswegs entgehen.

Mögen sie allseitige Beachtung finden.

Ihr Wortlaut ist folgender:

„Wem die Pflicht zu scheiden gebietet, dem mag es nicht geziemen den Zeitpunct seines Scheidens durch entbehrliche Worte zu verlängern. Am wenigsten würde es mir geziemen, den Augenblick, der mich von diesem Platze abruft, zu verzögern, da die Universität vielmehr seit ungewöhnlich langer Zeit dem Eintritte eines würdigern Vorstehers mit gerechter Erwartung entgegensieht.

Dennoch kann ich diese Ehrenstelle nicht verlassen, ohne jenen hervorragenden Gliedern unserer Hochschule, welche die leitenden Geschäfte derselben mit mir zu theilen berufen waren, den vollen Dank zu sagen, welchen ihr reges Mitwirken mir zur Pflicht macht, ihr freundliches Wohlwollen mir ans Herz legt.

Zwar lassen sich die Geschäfte, welche ihre Thätigkeit in Anspruch nahmen, nicht nach ihren Ergebnissen beurtheilen; ein großer Theil bestand aus Vorarbeiten für die Zukunft. Denn in Versuchen spinnt die Zeit sich fort, aus welchen erst die Zukunft ein Bild sich gestalten sehen soll. Noch ist kein schöpferischer Hauch über unsere Hochschule ergangen, noch sind die gerüttelten Grundlagen nicht wieder befestigt, noch ist ein neuer Aufbau nicht ins Werk gesetzt, und selbst das innerste Wesen der Universität ist noch in Frage gestellt.

Aber gering zu achten sind darum die Anstrengungen Derer nicht, welche Einzelnes zum Baue zu sammeln und herbeizuschaffen, zu prüfen und zurechtzulegen haben, wenn auch Jene glücklicher zu preisen sind, welche den Bau werden emporsteigen sehen, oder welchen es vergönnt sein wird, wieder unter sicherem Dache der Wissenschaft ungestört zu leben.

Dahin mitzuwirken hat die Universität sich einen wohlerfahrnen Leiter gewählt. Heimisch im Reiche der Wissenschaft und durchgebildet in vielumfassenden Kreisen des ämtlichen Wirkens, wird mein hochverehrter Nachfolger schärfer beurtheilen, als sein Vorgänger, richtiger würdigen, einflußreicher durchführen können, was diesem Amte, dem

es an ehrenvoller Ausstattung nicht gebricht, an praktischer Geltung möglich ist.

Möge dessen Viel sein! So viel es aber auch sei, es ist nur möglich durch die Eintracht der akademischen Körper.

In einer Zeit, wo so selten Jemand der Theil eines Ganzen sein, wo so häufig jeder Einzelne selbst nur ein Ganzes sein und als ein Mittelpunct gelten will, um welchen die Andern, als dienende Körper, sich bewegen sollen, in solcher Zeit wird es mir gestattet sein, den lebhaften Wunsch auszusprechen, daß die einzelnen Körperschaften dieser Universität sich als Theile eines großen Ganzen erkennen, als Glieder Eines Körpers handeln mögen, dessen Leben die höchste geistige Bildung ist.

In diesem Einen Puncte mögen alle Strahlen sich sammeln, um ein reiches, ungetrübtes Licht auszuströmen über Gegenwart und Nachwelt, ein Licht, das Keinen der Vielen, welche aus Nähe und Ferne hieher sich wenden, irre leitet, das Alle, welche folgen wollen, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zu Einem Ziele führt, zur Erkenntniß des Wahren, zur Achtung des Rechtes, zur Veredlung der Sitten, zur Kräftigung für das Gemeinwohl, zur Heranbildung für ein höheres Reich, dessen Vorhof nur — der glänzendste irdische Aufbau ist.

Dazu gebe Gott das Gedeihen und schaffe Segen aus dem Wirken des eintretenden Herrn Rector Magnificus, dem das erwählte Organ der Universität [1]) nun die Gesinnungen und Hoffnungen derselben aussprechen wolle."

---

[1]) Da Se. Magnificenz, der neu eintretende P. T. Herr Rector dem juridischen Doctorencollegium angehört, so hielt der P. T. Decan des Letztern, Herr Dr. von Mühlfeld, die feierliche Einführungsrede, welche von dem neuen Leiter unserer Universität entsprechend beantwortet wurde. Anm. der Red.

3.

Bericht über die wissenschaftlichen Versammlungen des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

Vorbemerkung.

Literarische Zusammenkünfte sämmtlicher Mitglieder der theologischen Facultät waren in den ältesten und besten Zeiten der Wiener Universität etwas Gewöhnliches. Es wurden durch geraume Zeit wöchentliche Disputationen gehalten, bei welchen die Doctoren und Baccalaurei der Theologie zu erscheinen hatten. Der Eintritt in die Facultät war früher stets an gewisse literarische Leistungen, z. B. bei anderwärts Graduirten an den sogenannten Repetitions-Act vor der versammelten Facultät gebunden. Die bis in die zweite Hälfte des vorigen Jahrhunderts übliche Präsentation der Candidaten für das Baccalaureat und das Doctorat vor der feierlichen Versammlung der Facultät wurde durch eine wissenschaftliche Anrede des Decans, die coram Facultate et Universitate vor sich gehende Promotion zum Doctorgrade aber durch die sogenannten Problem-Lösungen jedesmal zu einem wahrhaft literarischen Acte. Die Disputationen für das Baccalaureat und Doctorat, der sogenannte Actus Parvus und Magnus, so wie die hierauf folgenden strengen Prüfungen mußten vor der versammelten Facultät dergestalt vollzogen werden, daß einzelne Facultätsglieder hiebei opponirten und examinirten, alle Anwesenden aber ihr Suffragium abgaben. Die häufiger vorkommenden akademischen Antritts- und Festreden, die Parentationen auf verstorbene Facultätsglieder, die gedruckten und in pleno vertheilten Inaugural- und Semestralprogramme gaben den einzelnen Facultätsmitgliedern willkommenen Anlaß, sich vor der Facultät und Universität über ihren andauernden Fortschritt auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft zu rechtfertigen.

Erst im Jahre 1752 ging die altherkömmliche und ununterbrochen festgehaltene Betheiligung der Gesammtfacultät an den Doctoratsprüfungen und allmälig auch an den Disputationen und Promotionen auf einige wenige Facultätsglieder über, welche hiezu eigens von der Regierung bestellt wurden. Die letztere hatte eine allgemeine Reform der Studien eingeleitet, welche die corporative und wissenschaftliche Thätigkeit aller Facultäten an der Wiener Hochschule umwandelte, und diese selbst aus einem wissenschaftlichen Areopag, aus einer mit altehrwürdiger Autorität bekleideten wissenschaftlichen Instanz in eine bloße Unterrichtsanstalt umschuf, aber schon aus den eben so einmüthigen, als energischen, wenn auch fruchtlosen Protestationen der einzelnen akademischen Körperschaften mehr als ahnen ließ, daß sie (die Reform) der Alma Mater mehr von Außen herein aufgedrungen, als aus dieser selbst heraus organisch eingeleitet und entwickelt wurde.

Je mehr das corporative Leben und die gemeinsame Theilnahme der Facultäten und ihrer Glieder an den wissenschaftlichen und inaugurativen Acten der Universität geschmälert wurde, desto mehr mußten dieselben ihrer ursprünglichen Aufgabe und Wirksamkeit entfremdet, desto mehr mußte „die alte Universität außer die neu gewordene Hochschule gestellt" werden.

Besonders hart aber wurde durch diese Reformen die theologische Facultät betroffen, weil sie gleichzeitig auch ihrer ursprünglichen und mit Recht bevorzugten Stellung in und zu der Kirche mehr und mehr entrückt wurde. Das Scheinleben, welches die theologische Facultät in Folge jener angeblichen Reformen nunmehr zu fristen gezwungen ward, mußte ihr um so schmerzlicher fallen, als sie sich von jeher nur aus wirklichen oder emeritirten Universitätslehrern, Ordenslectoren und graduirten Seelsorgern ergänzt hatte, welche schon durch ihren amtlichen Beruf der ursprünglichen Idee ihrer Körperschaft fortwährend näher standen, als der Eintritt in die Facultät stets ein freiwilliger, und eben dadurch auf eine geringere Anzahl Mitglieder beschränkt blieb.

Es läßt sich zwar nicht läugnen, daß die Ordnung der theologischen Studien vom Jahre 1752 und der theologische Studienplan von 1777 manches Gute und zum Theil Nothwendige gebracht und im Allgemeinen eine zeitgemäßere Form der Theologie angestrebt hatte. Namentlich wurden im Jahre 1752 zur Forterhaltung und Fortbildung der corporativ-wissenschaftlichen Thätigkeit in der theologischen Facultät die vierzehntägigen, später monatlichen, sogenannten „Consessus Literarii" eingeführt, bei welchen sämmtliche Mitglieder zu erscheinen, der Reihe nach theologische Abhandlungen ausgearbeitet vorzulesen, und in freier Discussion zu vertheidigen hatten. Die Acten der theologischen Facultät bringen aus jener Zeit mitunter recht interessante und von reger Wissenschaftlichkeit zeugende Themata, welche in diesen literarischen Zusammenkünften behandelt wurden. Aber diese Einrichtung erhielt sich kaum mehr als ein Decennium, und die wissenschaftliche Thätigkeit der theologischen Facultät — als einer Gesammtheit — sank wohl gegen die Absicht der Staatsregierung in dem Maße und ebenso unaufhaltsam, als die corporative Selbstständigkeit aller Universitäts-Institute schwand, und die für die Wissenschaft unerläßliche freie Bewegung selbst den akademischen Lehrkörpern verkümmert wurde.

Nachdem aber das österreichische Studienwesen einer neuen und naturgemäßern Entwickelung entgegengeht, nachdem die geschichtlich-ehrwürdigen Corporationen unserer uralten Hochschule vom hohen k. k. Unterrichtsministerium die eben so schöne als freudige Aufgabe erhielten, durch eine tüchtige Rückbildung in ihren ursprünglichen Geist und Zweck ihre unverwüstbare Lebensfähigkeit und die Möglichkeit eines eben so kräftigen als organischen Eingehens in die Formen und Forderungen der neuen Zeit zu bethätigen: so mußte sich auch das theologische Doctorencollegium aufgefordert sehen, seinerseits zu erweisen, daß die alte theologische Facultät noch lebe und lebensfrisch in die neuen und ernsten Aufgaben ihrer Wissenschaft einzutreten vermöge.

Es wurde dieser Erweis um so mehr eine Ehrensache für das theologische Doctorencollegium, als sich die theologische Facultät wie von jeher so auch in der Gegenwart durch die durchgängigen und nahen Beziehungen aller ihrer Mitglieder zum theologischen oder kirchlichen Lehramte in der besonders günstigen Lage sieht, die ursprüngliche Idee ihres corporativen Zusammenseins zu bewahren. Es wurde dieser Erweis um so mehr eine Ehrensache für das theologische Doctorencollegium, als bereits zwei andere Doctorencollegien durch periodische literarische Versammlungen ihre erneuerte corporativ-wissenschaftliche Thätigkeit in erfreulicher Weise zu entfalten begonnen hatten.

Die beiden Collegien der theologischen Facultät, in welcher gegenwärtig sämmtliche Mitglieder des Lehrkörpers bis auf Eines zugleich Mitglieder des Doctorencollegiums sind, hatten zwar ihr wissenschaftliches Streben bereits durch die Herausgabe einer theologischen Zeitschrift an den Tag zu legen versucht; sie konnten aber in den projectirten »literarischen Zusammenkünften« nur eine Förderung dieses genannten Unternehmens finden.

Endlich machte noch die Doppelstellung des theologischen Professorencollegiums, als organischer Bestandtheil der Universität und zugleich als Lehrkörper der fürsterzbischöflichen Diöcesanlehranstalt, ferner der Umstand, daß in der theologischen Facultät das Princip der Lehr- und Lernfreiheit durch die Natur der katholisch-theologischen Wissenschaft, und das Institut der Privat-Docenten durch die diesen nöthige, bischöfliche Lehrermächtigung wesentlichen Modificationen unterliegt, die akademische Bethätigung der theologischen Facultät durch literarische Zusammenkünfte um so wünschenswerther, als sie gerade dadurch ihres fortdauernden und organischen Zusammenhanges mit der Universität, und ihrer über die Gränzen einer bloßen Seelsorgerbildungsschule hinausgreifenden, eben so ernsten als wichtigen wissenschaftlichen Aufgabe um so lebendiger bewußt wird, und bewußt bleibt; abgesehen davon, daß die wissenschaftliche Mission der theologischen Facultät an der Wiener Universität in dem Grade dringlicher wird, als die theologischen Facultäten an den kleinern österreichischen Hochschulen voraussichtlich in nicht gar langer Zeit in die durch die a. h. Verordnung vom 23. April 1850 ins Leben gerufenen bischöflichen Diöcesanlehranstalten sich verwandeln oder wenigstens nicht über die Bedürfnisse der letztern hinaus wissenschaftlich thätig sein dürften.

Von dieser Ansicht geleitet, legte das theologische Doctorencollegium dem hohen k. k. Unterrichtsministerium einen kurzen Entwurf der Grundsätze vor, nach welchen derlei »literarische Zusammenkünfte« eingerichtet werden könnten.

Diese Grundsätze erhielten am 5/6. Juni 1851 Z. 100 die Genehmigung des hohen k. k. Ministeriums. Sie lauten:

§. 1. Diese Zusammenkünfte sind streng als Zusammenkünfte einer akademischen Corporation zu ausschließlich literarischen, d. h. theologisch- und kirchen-

rechtswissenschaftlichen Zwecken zu betrachten. Es können zu diesen literarischen Zusammenkünften

a) nur Mitglieder des hiesigen theologischen Doctorencollegiums berufen werden;

b) die Zusammenkünfte sind an die bestehende Universitätsdisciplin gebunden und stets im Universitätshause abzuhalten.

§. 2. Zu jeder literarischen Zusammenkunft sind alle in Wien anwesenden Mitglieder des hiesigen theologischen D ctorencollegiums einzuladen, und auf der Einladungskarte die in der betreffenden Zusammenkunft zu verhandelnden Gegenstände oder abzuhaltenden Vorträge ausdrücklich vorzumerken. Bei den Vorträgen müssen außer dem Thema auch die Facultätsmitglieder bezeichnet sein, von welchen jene Vorträge gehalten werden.

§. 3. Der jeweilige Kanzler der Universität ist besonders um seine Anwesenheit bei diesen literarischen Zusammenkünften zu ersuchen.

§. 4. In den literarischen Zusammenkünften finden entweder freie Conferenzen über theologisch= oder kirchenrechts=wissenschaftliche Gegenstände, z. B. Vorberathungen über allfällige von der hiesigen theologischen Facultät abverlangte Gutachten, Erörterungen wichtiger kirchlicher Tagesfragen u. s. w, oder ordentliche akademische Vorträge statt.

§. 5. Freie theologisch= oder kirchenrechts=wissenschaftliche Conferenzen finden nur statt, wenn ein Mitglied des Doctorencollegiums unter genauer Angabe des zu besprechenden Gegenstandes die Eröffnung einer Conferenz beantragt, und wenn die Majorität des Doctorencollegiums diesen Antrag schriftlich oder mündlich unterstützt hat.

§. 6. Anträge auf literarische Conferenzen müssen bei einer literarischen Zusammenkunft oder bei einer gewöhnlichen Congregation des Doctorencollegiums wo möglich schriftlich eingebracht werden. Die in Folge eines Antrages von dem Doctore ncollegium beschlossene Conferenz darf nicht in der nemlichen Sitzung eröffnet werden, in welcher der Antrag gestellt wurde; die Zeit ihrer Eröffnuug wird vom Decane des Doctorencollegiums im Einverständnisse mit diesem festgesetzt.

§. 7. In den freien Conferenzen ist die bei den übrigen Congregationen des Doctoren:ollegiums übliche Redeordnung zu beobachten. Die an denselben theilnehmenden Mitglieder haben sich stets jene Rücksichten gegenwärtig zu halten, welche sie der Wichtigkeit und etwaigen Zartheit der zu verhandelnden Gegenstände, ihrem Stande als Priester der katholischen Kirche und der Würde und dem Ansehen des Doctorencollegiums schuldig sind.

§. 8. Politische Discussionen bleiben wie von den literarischen Zusammenkünften des theologischen Doctorencollegiums überhaupt, so namentlich von jenen in der Form freier Conferenzen ganz ausgeschlossen.

§. 9. Die akademischen Vorträge bilden den eigentlichen und Hauptkern der literarischen Zusammenkünfte des theologischen Doctorencollegiums. Sie sind stets vom Hefte abzulesen.

§. 10. Als Gegenstände dieser akademischen Vorträge sind zuläßig:

a) zuvörderst Alles, was überhaupt auf das Gebiet der wissenschaftlichen Theologie und des Kirchenrechtes gehört; und insbesondere

b) Referate über bedeutendere literarische Erscheinungen, Systeme und Fragen auf dem Gebiete der Theologie und der Kirchenrechtswissenschaft, sowohl aus der Vergangenheit als aus der Gegenwart;

c) Mittheilungen aus der Geschichte der Wiener theologischen Facultät mit besonderer Rücksicht auf ihre Rechte, Privilegien und Gewohnheiten, auf von derselben in Schutz genommene theologische Systeme und Lehrmeinungen;

d) Nachrichten über berühmte Mitglieder der Wiener theologischen Facultät aus älterer und neuerer Zeit, über ihre literarische oder akademische Wirksamkeit u. s. w.;

e) Gedächtnißreden auf um die Kirche und Theologie verdiente Männer, besonders wenn sie der hiesigen theologischen Facultät angehören.

§. 11. Die Sprache dieser Vorträge soll facultativ, lateinisch oder deutsch sein.

§. 12. Die literarischen Zusammenkünfte, welche für Ablesung von Vorträgen bestimmt sind, dürfen nicht über zwei Stunden dauern, und müssen aus wenigstens zwei Vorträgen bestehen.

§. 13. An die Vorträge soll sich jederzeit eine anständig gehaltene Discussion knüpfen können.

§. 14. Für die Vorträge soll keinerlei Verpflichtung oder Turnus der Mitglieder, sondern freiwillige Uebernahme eines Vortrages von Seite einzelner Mitglieder bestehen; indem das Doctorencollegium voraussetzen zu dürfen glaubt, daß jedes Mitglied es als eine Ehrensache ansehen werde, nach Umständen entweder durch Vorträge oder durch persönliche Anwesenheit bei den literarischen Zusammenkünften sich zu betheiligen.

§. 15. Jenes Mitglied des theologischen Doctorencollegiums, welches einen Vortrag zu halten wünscht, hat seinen Wunsch dem Decan des **Collegii Doctorum** schriftlich anzuzeigen, und hiebei den Gegenstand des Vortrages, so wie die Zeit, bis zu welcher der Vortrag ausgearbeitet sein wird, endlich die muthmaßliche Zeitdauer des Vortrages ausdrücklich zu bezeichnen.

§. 16. Der Decan des theologischen Doctorencollegiums bestimmt mit Rücksicht auf die frühere oder spätere Anmeldung und Bereitschaft des Vortragenden und mit Rücksicht auf die muthmaßliche Zeitdauer des Vortrages selbst die Reihenfolge der Vorträge. Die Präcedenz der Mitglieder in dem Doctorencollegium ist bei Bestimmung dieser Reihenfolge nicht maßgebend.

§. 17. Die vortragenden Mitglieder haben sich in Rücksicht auf Inhalt und Form ihrer Vorträge die §§. 7 und 8 dieser Grundsätze stets lebhaft zu vergegenwärtigen.

§. 18. Die Anzahl der literarischen Zusammenkünfte wird für ein Schuljahr vorläufig auf drei bis vier bestimmt. Im Jahre 1851 richtet sich dieselbe nach der Anzahl der angemeldeten Vorträge.

§. 19. Der jeweilige Decan des theologischen Doctorencollegiums veranlaßt nach §. 2 dieser Grundsätze die Einladungen zu allen literarischen Zusammenkünften. Er führt bei denselben mit Rücksicht auf §. 30 des provisorischen Gesetzes über die Organisation der akademischen Behörden und in der bei gewöhnlichen Congregationen üblichen Weise den Vorsitz. Er hat insbesondere die freien Conferenzen mit Rücksicht auf §§. 7 und 8 dieser Grundsätze zu leiten.

Nach diesen geschichtlichen und sachlichen Vorbemerkungen geben wir den Bericht über die wissenschaftlichen Zusammenkünfte, welche in Folge der erlangten hohen Genehmigung in dem Studienjahre 1852 statt fanden, und zwar größtentheils nach dem bereits in die „Wiener Zeitung" aufgenommenen Referate.

1.

Die erste wissenschaftliche Versammlung des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

(Wiener Zeitung Nr. 16, 18. Jänner 1852.)

Nach dem Zeugnisse der Geschichte hatten die Universitäten von jeher nicht blos den höhern wissenschaftlichen Unterricht, sondern zugleich die Wissenschaft als solche zu pflegen; sie waren Hochschule und wissenschaftliche Instanz zugleich. In dieser Doppelstellung der Universitäten fanden auch die alten Facultäten, welche an allen größern Hochschulen fortwährend aus lesenden und nicht lesenden Doctoren zusammengesetzt waren, in dieser Doppelstellung finden noch gegenwärtig die sogenannten Doctorencollegien ihre Verpflichtung, als Bestandtheile der Universität, vornehmlich die Wissenschaft als solche zu pflegen, die Schule mit dem Leben, die Theorie mit der Praxis zu vermitteln und die ursprüngliche Idee der wissenschaftlichen Akademien, wo möglich noch principieller, einheitlicher und allseitiger darzustellen, als diese selbst nach ihrer bisherigen Verfassung vermögen. Diese Verpflichtung steigert sich noch für jene Doctorencollegien, deren Fachwissenschaft in den modernen Akademien selbst, nach der grundsätzlichen Zusammen-

setzung der letztern, nicht vertreten ist und wohl auch nicht, als solche, vertreten sein kann. Dahin gehören aber ganz vorzugsweise die theologischen Doctorencollegien. Um so erfreulicher ist es demnach, wenn man diese selbst ihrer Aufgabe mit eben so viel Ernst als innerer Lebensfähigkeit nachkommen sieht, wie dieses namentlich bei dem theologischen Doctorencollegium der Wiener Universität der Fall ist.

Nachdem diese ehrwürdige Corporation schon vor anderthalb Jahren in Verbindung mit dem theologischen Professorencollegium die Herausgabe einer theologisch-wissenschaftlichen Zeitschrift begonnen und in ihrem Schooße selbst Vorträge über Facultätsgeschichte eingeführt hatte, eröffnete sie nunmehr, nach erlangter h. ministerieller Genehmigung, regelmäßig wiederkehrende theologisch- und kirchenrechtswissenschaftliche Versammlungen, aus denen mit der Zeit wohl eine Academia cattolica, wie jene zu Rom, erwachsen dürfte.

Die Erste dieser Versammlungen fand am 14. Jänner Abends 5 Uhr in dem Consistorialsaale unserer Universität statt und war von der Mehrzahl der in Wien anwesenden Mitglieder dieses Collegiums besucht. Der gegenwärtige Decan, Herr Dr. Hauswirth, verbreitete sich in einer kräftigen Eröffnungsrede über den Zweck und die Bedeutung dieser wissenschaftlichen Zusammenkünfte und legte sodann die Tagesordnung der ersten Versammlung vor. Auf dieser standen drei Abhandlungen, von denen aber in der statutenmäßig anberaumten zweistündigen Frist nur zwei zum wirklichen Vortrage gebracht werden konnten. Die erste wurde von Herrn Dr. Scala gelesen und suchte die Frage zu beantworten: „Hat die Theologie der Gegenwart gegenüber eine besondere Aufgabe zu lösen, und welche?"

Nach der Ansicht des Vortragenden entwickelt sich die Theologie als Wissenschaft vornehmlich in der Opposition gegen das Falsche und Halbwahre, gegen den vielgestaltigen Irrthum auf religiösem Gebiete. Sie ist das Schwert der Kirche auf ihrem Gange durch die Weltgeschichte. Sie steht in der Gegenwart nicht sowohl der Häresie als solcher, sondern der profanen Wissenschaft selbst gegenüber, in wie fern diese letztere in der riesenhaft vorschreitenden Naturforschung und in der vorherrschend pantheistischen Tagesphilosophie eine mehr oder weniger christenthums-feindliche Richtung genommen hat. Ihre Aufgabe ist

nicht so fast eine historisch-kritische, wie in den letzten drei Jahrhunderten, als vielmehr eine vorwiegend speculative und philosophische. Damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß die Theologie durch ihre Negation des Antichrists in der profanen Wissenschaft diese in ihrem Laufe zu beirren, in ihren großartigen Fortschritten zu ignoriren, oder aber selbst ex professo Naturforschung und Philosophie zu treiben habe. Auch ist damit noch keineswegs gesagt, daß über der speculativen die historisch=kritische Aufgabe der Theologie zu vernachlässigen sei. Die Theologie hat vielmehr in der Gegenwart die wahrhaft überraschenden Resultate der Naturforschung sich anzueignen, sie hat die metaphysischen Ausläufe der Philosophie für sich zu vindiciren, um die antichristliche Richtung auf beiden Wissensgebieten mit ihren eigenen Waffen zu bekämpfen. Dadurch wird die vorherrschend negative Aufgabe der Theologie als Wissenschaft zugleich eine positive und aufbauende in einem größern Umfange, als diese bis jetzt von den sogenannten positiven Theologen vertreten wurde. Es treten in den Kreis der herkömmlichen theologischen Haupt= und Nebenfächer die christliche Schöpfungsgeschichte, die christliche Aesthetik, die christliche Weltgeschichte als großartigste Theodizee, die Philosophie des kirchlichen Rechtes und der kirchlichen Verfassung, vielleicht selbst als Vorbild der sich seit Jahrhunderten mehr als abmüdenden Staatskunst. Endlich stellt sich auch eine wahrhaft lebendige, das ganze äußere Leben der Kirche umfassende kirchliche Statistik mit Vollberechtigung und zugleich als beste Apologetie der Kirche und ihrer bis jetzt nach Reichthum und Lebensfülle kaum allseitig geahnten Wirksamkeit in diesen Kreis. Aber gerade diese Lebensfülle, dieser Reichthum lassen eine kirchliche Gesammtstatistik als bloßen frommen Wunsch erscheinen und fordern somit eine Theilung derselben nach Kirchenprovinzen oder Ländern. Und so wäre denn z. B. wenigstens die kirchliche Statistik Oesterreichs als ein neuer Zweig der Theologie, als Wissenschaft, zu ermöglichen.

Die Pflege der angeführten theologischen Fächer durch Lehrwort und Schrift wäre sofort die Aufgabe der theologischen Facultäten, insbesondere der theologischen Doctorencollegien und namentlich an der ersten Universität des großen Kaiserreiches.

Die Versammlung folgte dem mannigfach anregenden, namentlich von schönen Kenntnissen auf dem Gebiete der Naturforschung zeugenden, geistreichen und stylistisch gewandten Vortrage des Herrn **Dr. Scala** mit sichtlichem Interesse. An der dieser Abhandlung statutenmäßig folgenden Discussion, welche die metalogischen oder speculativen Voraussetzungen der christlichen Theologie zum Gegenstande hatte, betheiligten sich Herrn **Dr. Scala** gegenüber vorzüglich die Herren **Dr. Häusle**, **Dr. Scheiner** und **Dr. Gogola**.

Hierauf las der um die Geschichte der hiesigen theologischen Facultät mannigfach verdiente Herr **Dr. Hasel** eine historische Abhandlung: »Ueber die wissenschaftlichen Vorbedingungen und Feierlichkeiten bei der Promotion zum theologischen Baccalaureate an der Wiener Hochschule.”

Nach einer kurzen Einleitung über den Ursprung und über die Abstufungen dieser akademischen Würde in den **Baccalaureus simplex, currens** oder **biblicus**, **sententiarius** und **formatus**, hob der Vortragende die ursprüngliche Idee des Baccalaureates besonders hervor, vermöge welcher der künftige Doctor oder Magister unter der Leitung und Aufsicht eines ältern Meisters durch die genannten Stufen dieses akademischen Grades zu dem zunächst von der **Licentia** abhängigen öffentlichen Lehramte sich heranbilden mußte. Die moderne Privatdocentur ist gewissermaßen ein Surrogat des alten Baccalaureates, aber ohne die förderliche Disciplin des Letztern. Von der Zeit ab, wo die akademischen Grade besondere von dem Gebrauche des Lehrbefugnisses unabhängige Würden zu bilden anfingen und der Unterschied zwischen dem Doctorate und Professorate immer schärfer hervortrat, verlor auch der Baccalaureat, namentlich der theologische, seine ursprüngliche Bedeutung; doch erhielt er sich in der theologischen Facultät zu Wien als akademische Würde noch bis zum Jahre 1789 und beziehungsweise bis zum Jahre 1821. An der (1835) neu errichteten und musterhaft organisirten **Université catholique** zu Löwen wurde in der theologischen Facultät neben dem Doctorate und Licentiate auch der Baccalaureat wiederhergestellt. Der Baccalaureus der Theologie mußte statutarisch bereits in höhern kirchlichen Weihen stehen, oder wenigstens eidlich geloben, in kürzester Zeit die Weihe des Subdiaconates zu empfangen.

An der Wiener Universität fand sich während ihres bald fünfhundertjährigen Bestandes ein einziger hierher bezüglicher Dispensfall, als nämlich die theologische Facultät dem um die katholische Religion und um den katholischen Charakter der altehrwürdigen Wiener Hochschule hochverdienten **Dr. Juris utriusque** Georg Eder den theologischen Baccalaureat ohne weitere Bedingung ertheilte.

Der geschichtlich interessante Vortrag des Herrn **Dr.** Hasel wurde von der Versammlung aufmerksam angehört.

Hierauf motivirte Herr **Dr.** Häusle auf Grundlage der hohen Ortes genehmigten Versammlungsstatuten (§§. 5 und 6) einen Antrag auf eine freie wissenschaftliche Conferenz „über die zweckmäßigste Abfassung der von dem hochw. Episcopate ausgeschriebenen Religionslehrbücher an den k. k. österreichischen Gymnasien."

Nachdem sowohl diese Conferenz, als der für die erste Versammlung bestimmte dritte Vortrag auf die nächste Versammlung, diese selbst aber auf die ersten Tage des künftigen Monats anberaumt worden war, schloß der vorsitzende Decan, Herr **Dr.** Hauswirth um $7 \frac{1}{2}$ Uhr diese erste wissenschaftliche Zusammenkunft.

2.

Die zweite wissenschaftliche Versammlung des theologischen Doctorencollegiums zu Wien.

Diese fand am **11.** Februar d. J., Abends 5 Uhr, in dem Universitäts-Consistorialsaale statt. Zuerst las Herr **Dr.** Häusle in einem einstündigen Vortrage unter sichtlicher Theilnahme der zahlreich anwesenden Facultätsmitglieder die Einleitung zu einer größern Abhandlung, in welcher die »geschichtliche Entwickelung des Begriffes: Promotionsfacultät" gegeben werden soll.

Im Eingange des Vortrages wies Herr **Dr.** Häusle auf die Bedeutung hin, welche wissenschaftlichen Vorträgen über Universitäts- und Facultätsgeschichte in der Gegenwart und insbesondere an der

zweitältesten theologischen Facultät diesseits der Alpen zukomme. Als das provisorische Gesetz vom 28. September 1849 die Eine, seit ihrer Gründung im Jahre 1384 ungetheilt bestandene theologische Facultät in zwei Collegien auflöste, habe es Beiden als gemeinschaftliche Aufgabe die Pflege der höhern, über die bloße Seelsorgerbildung hinausgreifenden theologischen Wissenschaft und insbesondere dem Professorencollegium den akademischen Lehrstuhl, dem Doctorencollegium aber das Promotionsrecht zugewiesen. In dieser Zuweisung der gemeinschaftlichen und der besondern Aufgabe für beide Collegien liege deutlich die Anerkennung der bevorzugten Stellung unserer alten Facultäten nach ihrer dreifachen Wirksamkeit: als höhere Unterrichtsanstalt, als höhere wissenschaftliche Instanz und als Promotionsfacultät; in dieser Zuweisung der besondern Aufgabe für die modernen Doctorencollegien liege zugleich die Stellung angedeutet, welche diese Collegien, ihr ernstes wissenschaftliches Streben vorausgesetzt, vor Allem einzunehmen und auszufüllen haben, wofern sie fürderhin geschichtlich und rechtlich, organisch und zeitgemäß in der Universität fortbestehen sollen. Die Doctorencollegien werden die Promotionsfacultät im vollsten Sinne des Wortes und in so lange fast mit einer gewissen Ausschließlichkeit darzustellen haben, als wie lange der Dualismus beider Collegien nicht durch die höhere Einheit der ungetheilten Facultät beseitigt werde. Von diesem Standpuncte betrachtet, lege sich eine gründliche Durchführung des angekündigten Thema's als zeitgemäß und gewissermaßen als dringlich nahe.

Bevor der Herr Vortragende zur Diathese des von ihm gewählten Stoffes übergehen könne, glaube er in einigen allgemeinen Zügen den Ursprung und das Wesen der Universitäten überhaupt, sodann das Unterschiedliche der ältern und der neuern Universitäten auseinandersetzen zu müssen, weil sich gerade auf diesem Wege eine zweckmäßige Abtheilung des Stoffes ergebe.

Was nun den Ursprung der Universitäten betreffe, so lasse sich dieser als ein idealer und als ein geschichtlicher bezeichnen. Der ideale Ursprung der Universitäten liege in dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes nach der Selbstverständigung über Das, was uns in der Natur, in der Geschichte, in der Religion und in dem

Wesen unseres eigenen Geistes gegenständlich gegenübertritt. Diesen idealen Ursprung haben alle ältern Schriftsteller über Universitätswesen, z. B. Conring, Duboullai, im Auge gehabt, wenn sie den geschichtlichen Ursprung der Universitäten in eine sehr frühe Zeit zurückdatirten. Die Erwägung des idealen Ursprunges der Universitäten habe aber namentlich für den Theologen eine ganz besondere Bedeutung. Es bestehe nämlich, nach der Ansicht des Herrn Vortragenden, ein wesentlicher Unterschied zwischen der Theologie als Wissenschaft und zwischen dem christlichen Religionsunterrichte als solchem, und in so ferne denn auch zwischen dem akademischen Lehramte und zwischen der Predigt des Evangeliums. Das kirchliche Lehramt und die katholische Wissenschaft seien nicht reine Wechselbegriffe und die Aufgabe der kirchlichen Lehrgewalt erscheine gegenüber der Wissenschaft mehr normativ und correctiv, als selbstproductiv und wissenschaftlich durchführend. Kirche und Wissenschaft stehen also in einem gewissen Sinne eben so neben einander, wie die göttliche Gnade und die Freithätigkeit des Menschen.

Diese Stellung der Wissenschaft zur Kirche habe im Laufe der Zeit die Universitäten über die stillen Mauern der Domschule und über die engen Grenzen der einzelnen Diöcese hinausgeführt und zu einer Institution in der Gesammtkirche umgeschaffen. Aus eben diesem Grunde seien denn auch die Universitäten und die theologischen Facultäten bis zu ihrer Säcularisation der unmittelbaren Oberaufsicht des Apostolischen Stuhles unterstellt geblieben und die größten Päpste seien fortan bemüht gewesen, der kirchlichen Lehrauctorität ihre Rechte in einer Weise zu sichern, daß durch diese die freie Bewegung und Entwickelung der Wissenschaft nicht behindert wurde. Aus diesem Gesichtspuncte und im Interesse der höhern wissenschaftlichen Aufgabe der theologischen Facultäten sei, nach der unmaßgeblichen Ansicht des Herrn Vortragenden, auch in der Gegenwart eine zeitgemäße Repristrination ihrer frühern Stellung zur Kirche recht sehnlich zu wünschen.

Was aber den geschichtlichen Ursprung der Universitäten betreffe und den mit diesem geschichtlichen Ursprunge zugleich gegebenen Zusammenhang der Universität mit der Kirche, so lasse der Herr Vortragende den Nachweis dieses Ursprunges und Zusammenhanges nur deßwegen bei Seite, weil er bereits in der „Zeitschrift" der

hiesigen theologischen Facultät (Band II., Heft 2) eben so umfassend als gründlich und in steter Rücksicht auf unsere eigenen Universitätsverhältnisse gegeben worden sei.

Ueber das Wesen der Universitäten bemerkte der Herr Vortragende unter Anderm, daß ihre Aufgabe darin liege, das Beste und Würdigste mitzutheilen, was in jeder Zeit die Wissenschaft darzubieten habe, daß der eigenthümliche Reiz und die Würde des akademischen Lehramtes in der selbstthätigen Neugestaltung der Wissenschaft und in der mehr oder weniger unabhängigen Mittheilung der mit lebendigem Geiste gewonnenen und aus echter und religiöser Liebe zur wahren Wissenschaft hervorgegangenen selbsteigenen Erkenntniß bestehe.

Den Unterschied der ältern und der neuern Universitäten leitete Herr Dr. Häusle zunächst aus der geringern Anzahl derselben in frühern Zeiten und aus der Stellung ab, welche die alten Universitäten in der Reihe der Bildungsmittel eingenommen haben. Diese sei ursprünglich viel wichtiger gewesen und später durch die sogenannten Mittel- und Specialschulen, durch die ungeheuere Masse der überall verbreiteten Bücher und durch die modernen gelehrten Gesellschaften und Akademien herabgedrückt worden. Die geringere Anzahl der Bildungsmittel habe eine längere Studienzeit herbei-, und den Universitätslehrern selbst Männer reifern Alters und in Amt und Würden als Schüler zugeführt; aus diesem letztern Umstande erkläre und behebe sich denn auch das anscheinend Widersinnige der (demokratischen) Universitätsverfassung der nach der Juristenschule zu Bologna gebildeten Hochschulen in Italien, Spanien und Frankreich. Ein weiterer Unterschied der ältern und neuern Universitäten ergebe sich aus der Art ihrer Entstehung. Die ältern Universitäten haben sich aus sich selbst heraus entwickelt und organisirt; die spätern seien von Fürsten und Städten gestiftet worden und haben entweder die universitas scholarium der Juristenschule zu Bologna, oder die universitas magistrorum der Theologenschule in Paris zum Muster genommen. Dem vom Collegiengelde lebenden Doctor der alten sei der besoldete Professor der neuen Universität gegenübergetreten. Von dem Ruhme einzelner Lehrer sei die alte, von dem Mäcenate weiser Fürsten sei die neue Universität stets abhängig gewesen; Blüthe oder Verfall beider lassen sich aus den angegebenen Factoren erklären.

Rücksichtlich der Abtheilung des gewählten Thema's bemerkte der Herr Vortragende, an das bereits Erwähnte anknüpfend, weiter: Paris und Bologna seien wegen ihres Alters und Ruhmes für die Einrichtung der spätern Universitäten maßgebend gewesen, und da diese beiden Hochschulen ihren innern Organismus schon in sehr früher Zeit zum Abschlusse gebracht haben, so sei dieser, als ein gleichsam fertiger, auf alle spätern Universitäten übertragen worden; namentlich habe sich der Begriff: Promotionsfacultät schon vor der Gründung der Wiener Universität wenigstens an der Rechtsschule zu Bologna geschichtlich herausgebildet und völlig, wenn auch vor der Hand in wenig erquicklicher Weise, abgeschlossen. Aus dieser geschichtlichen Wahrnehmung ergebe sich aber unter ausdrücklicher Beziehung derselben auf die Wiener Universität die ganz natürliche Diathese der vorgelegten Abhandlung. Diese zerfalle nämlich in zwei Hälften, deren Erste die geschichtliche Entwickelung der Promotionsfacultät vor der Gründung der Wiener Hochschule in sich fasse, während die Zweite der Entwickelung dieses Begriffes von 1365 bis in unsere Zeiten sich zuwende und namentlich zu zeigen habe, wie dieser Begriff als ein bereits fertiger in die Verfassung der Universitäten diesseits der Alpen aufgenommen, in diesen selbst ein neues zeit- und ortsgemäßes Entwickelungsstadium eröffnet habe.

An diese Einleitung knüpfte der Herr Vortragende, der ersten Hälfte seiner Abhandlung gleichsam vorgreifend, noch einige Bemerkungen über die geschichtliche Entwickelung der Begriffe: **universitas** und **facultas**. Man müsse bei allen alten Universitäten ein Doppeltes unterscheiden, nemlich die Corporation und die Schule. Ihr corporativer Charakter habe sich ursprünglich in der Association nach Landsmannschaften oder Nationen und neben diesen bald auch in der Association nach Facultäten ausgesprochen. Die Association nach Landsmannschaften, die sogenannten akademischen Nationen mit ihren Procuratoren und Stiftungen würden, als ein eben so lebens- wie bildungsfähiges Institut, besonders an der Wiener Hochschule, wo viele Stiftungen auf dieses Princip gegründet seien, eine vorzügliche Beachtung verdienen. Der Ausdruck: **Universitas** sei ursprünglich nur im corporativen Sinne genommen worden und

habe je nach dem Grundprincipe der Universitätsverfassung bald die universitas **scholarium**, bald die universitas **magistrorum**, und in diesen Kreisen selbst wieder bald eine landsmannschaftliche, bald eine fachwissenschaftliche Corporation bedeutet. So sei die Juristenschule zu Bologna, nach dem Vaterlande der Scholaren, ursprünglich in eine universitas **Citra**montanorum und in eine universitas **Ultra**montanorum auseinander gegangen, welche jede unter einem eigenen Rector standen; während die später entstandene Theologenschule daselbst, als Facultät eine universitas Theologorum (sc. magistrorum) bildete. Im Gegensatze zur Universität, als Corporation, habe die Schule gewöhnlich studium **generale** geheißen, nicht etwa von der Gesammtheit der Wissenschaften, sondern weil sie auch Fremden (den Nationen) geöffnet war und wegen dem Promotionsrechte. — Der Name: Facultas habe im akademischen Sprachgebrauche ursprünglich eine Fachwissenschaft bedeutet und sei später auf die Corporation der Lehrer derselben und der verwandten Fachwissenschaften übergegangen.

Auf diesen Vortrag folgte eine freie **wissenschaftliche Conferenz** über die „zweckmäßigste Art, die von dem hochwürdigsten Episcopate für die österreichischen Gymnasien ausgeschriebenen Religionslehrbücher abzufassen." Der Herr Decan des Doctorencollegiums, Dr. **Hauswirth**, eröffnete die Discussion mit einer wohlberedten Hinweisung auf die Preisausschreibung des hochwürdigsten Episcopates und brachte die für die zweite Unter-Gymnasialclasse vorgeschriebene „**Erklärung aller gottesdienstlichen Handlungen der katholischen Kirche**" auf die Tagesordnung. Hierauf entwickelte Herr Dr. **Hasel** die Nothwendigkeit und den Nutzen einer solchen „Erklärung" und brachte in einem eben so umfassenden, als einläßlichen Referate die einschlägige, sowohl ältere als neuere und neueste Literatur zur Sprache. In der nunmehr folgenden Besprechung, an welcher sich fast alle anwesenden Mitglieder mehr oder weniger betheiligten, wurde vor Allem auf die eigenthümliche Schwierigkeit hingewiesen, welche einer solchen Arbeit aus der Forderung erwachse, daß sie einerseits alle gelehrte Deduction zu vermeiden und andererseits durchweg wissenschaftlich begründet sein müsse. Der katholische Cultus

als der großartigste Wiederschein des dreifachen Amtes Christi und seiner heiligen Kirche, als der Zeuge und Dolmetscher des christlichen Glaubens, des christlichen Lebens und der stetigen Entwickelung der Kirche auf ihrem Gange durch die Weltgeschichte, bilde aber dennoch einen Gegenstand der Darstellung, bei dessen Herrlichkeit die Schwierigkeiten sich leichter besiegen lassen. Eine besondere Aufmerksamkeit verdiene die richtige Abtheilung und Einreihung der in diese „Erklärung" gehörigen Gegenstände, als da sind: die heiligen Orte, die heiligen Zeiten, die heiligen Handlungen, die heiligen Geräthe, die heiligen Personen, die heilige Kunst, die Kirchensprache u. s. w. Als leitender Faden für die Einreihung der übrigen Gegenstände wurden die heiligen Zeiten — anerkannt. Auf das heilige Meßopfer als Mittelpunct des katholischen Cultus wurde in warmberedter Weise hingewiesen. Schließlich wurde noch von mehren Seiten her der Wunsch ausgesprochen, daß die üblichen Vorträge über Liturgik in den Clerical-Seminarien eine noch größere Ausdehnung und echt wissenschaftliche Begründung erhalten und daß selbst bei den geistlichen Meditationen und Uebungen das Substrat recht häufig aus den priesterlichen Amtsbüchern genommen werden möge, damit durch eine wissenschaftlich-gründliche Erklärung aller Bestandtheile des Breviers, des Missals, der Agende u. s. w. nicht nur der künftige Priester selber in das vollste Verständniß der ihm übertragenen heiligen Handlungen eingeführt werde und eben dadurch seinen schönen Beruf doppelt liebgewinnen lerne, sondern damit er auch im Stande sei, aus dem so erlangten allseitigen Verständnisse auch dem gläubigen Volke den Einblick in den wahren Geist, in die Schönheit und Erhabenheit des neutestamentlichen Cultus mit Kraft und Nutzen zu eröffnen.

Der Schluß der Versammlung erfolgte um 7 Uhr Abends.

(Für die Vorbemerkung besonders verantwortlich Dr. Häusle.)

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

4.

Beiträge zur Logologie des Evangelisten Johannes.

Erster Artikel.

Exegetische Entwickelung der Logoslehre.

Joh. 1, 1. 4.

Daß der Evangelist Johannes im Prolog [1]) zu seinem Evangelium seine Lehre vom Logos niedergelegt habe, läßt sich durch eine einfache Vergleichung mit den übrigen Stellen der johanneischen Schriften erweisen, in denen keine weitern Bestimmungen des Logos aufgefunden werden können, die nicht schon im Prologe selbst aufgestellt wären.

Der Prolog kündigt sich sowohl durch seinen Inhalt, als auch durch seine Sprache, die dem Inhalt entsprechend ein philosophisches Gepräge an sich trägt, als ein für sich abgeschlossenes Ganzes an, ohne jedoch den Zusammenhang mit dem Evangelium so zu unterbrechen, daß man zu der Vermuthung sich veranlaßt zu finden Grund hätte, im Prolog eine spätere gnostische Zuthat zu erkennen, sondern man wird, hat man sich anders vorerst über den Gehalt des Prologes orientirt, die schönste Harmonie zwischen ihm und dem

---

[1]) Unter Prolog verstehen wir Joh. I, 1—18. in Uebereinstimmung mit den neuesten und berühmtesten Exegeten: Lücke, Com. I. 249, Ad. Maier, Com. I. 143, De Wette S. 11, Baur, kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien Tübingen 1847 u. a. a.

Evangelium entdecken, ja sogar einen nothwendigen ergänzenden Abschnitt zu der von Johannes berichteten evangelischen Geschichte (wie sich später zeigen wird) erkennen müssen.

Als hauptsächlichster Inhalt des Prologes erscheint uns die Angabe des Wesens und Wirkens des Logos, und seiner Aufnahme von Seiten der Welt.

Betrachten wir nun zuvörderst das Wesen und Wirken des Logos, so sind die Merkmale desselben in folgenden Bestimmungen ausgedrückt:

A. v. 1. Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεός ἦν ὁ λόγος. v. 2. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

B. „ 3. Πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν.

C. „ 4. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

D. „ 14. Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Vor Allem handelt es sich um die Beantwortung der Frage, was sich Johannes unter Logos gedacht habe; ob sein Logos blos ein göttlicher Name, oder eine göttliche Eigenschaft, oder göttliche Kraft und dergleichen, oder vielmehr eine göttliche Hypostase sei.

Uns liegt es ferne, alle jene gelehrten Spielereien, die mit dem Logos getrieben wurden, aufzuzählen, welche durch eine den Gehalt der johanneischen Logoslehre verschmähende, nur den Ausdruck Logos berücksichtigende Speculation, oder durch Mißverständnisse des Prologs veranlaßt wurden. Zu der erstern Art von Versuchen müssen wir Daub's [1]) Ansicht vom Logos rechnen, die er in seiner Abhandlung „über den Logos, ein Beitrag zur Logik der göttlichen Namen“ in „einer spröden Form,“

---

[1]) In den theologischen Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1833. 2. Heft.

wie Strauß[1]) bemerkt, darlegt, deren Angelpunct in der Nachweisung beruht, daß nicht blos der Satz: „Gott ist der Logos," sondern auch der andere „der Logos ist Gott" zugleich gelte, ein Nachweis, welcher nur darauf sich fußet, daß von vorneherein Logos eben so sehr ein göttlicher Name des Absoluten ist, wie „Gott" selbst nur als Ausdruck des göttlichen Wesens gilt, welche Namen jedoch nicht zufällig angenommen, sondern vielmehr als von Gott selbst dem Menschen in die Vernunft gegebene anzusehen seien.

„Wenn die Vernunft," bemerkt unter Andern Daub (a. a. O. S. 408), „einerseits auf den Namen und Gedanken Gottes und auf deren Gegenstand Gott selbst, anderseits auf sich als die des Gedankens und der Sprache mächtige reflectirt, so wird jener von ihr aus diesem Grunde für den denkenden und zugleich für den anerkannt werden, dessen sich äußerndes Denken als ein Sprechen vorzustellen, die Vernunft selbst gestattet."

„Er heißt Gott, Jehova, Allah ... u. dergl. weil er, indem Gedanken nicht ohne Namen, sondern an sich der Name selbst, und indem der unbedingt active und mit seinem Gegenstande, dem Wort identische, wie das Princip seiner selbst, mithin des Namens, so das des Seins und Lebens und der Intelligenz und des Willens und der das Denken, Wissen und Wollen bedingenden Sprache ist."

„Diese Namen sind aber nicht zufällig; denn ist Gott nicht der Logos, heißt er nur so: so heißt er auch nur Gott; und es wäre consequent, daß, wenn der Name λόγος aufgegeben wird, auch der Name θεός aufgegeben, also die Logomachie damit beendigt würde, daß die Theologie gar nicht anfängt." (a. a. O. 390.) Zu dieser speculativen Erörterung über den Logos, die Lücke[2]) als „eine Metaphysik des Logosbegriffs in Hegel'scher Dialektik, jenseits aller Historie und Auslegung" bezeichnet, bedarf kaum bemerkt zu werden, wie wenig sie geeignet sei, sich exegetisch rechtfertigen zu lassen.

---

[1]) Charakteristiken und Studien. Leipzig 1844. S. 146. 147, wo ein Auszug obiger Abhandlung sich findet.

[2]) Lücke, Commentar über das Ev. Joh. I. Thl. 3. Auflage, Bonn 184 S. 649. Anm.

Wie möchte man doch schon im ersten Verse, um von den übrigen zu schweigen, in den Worten „ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν" einen erträglichen Sinn finden können, wenn sowohl λόγος als θεὸς nur Bezeichnungen Eines Gottes sind?

Hat hier nun Daub unter Logos nur eine Bezeichnung des göttlichen Wesens, einen göttlichen Namen verstanden, so faßt Paulus [1], dem exegetischen Verständnisse schon näher, den Logos als das göttliche Macht- oder Schöpferwort auf. Auf diese Weise ist Logos wenigstens etwas Anderes als ein bloßer Name Gottes, und die Schwierigkeit, in die man unter Voraussetzung der Daub'schen Ansicht geräth, fällt wenigstens weg. Paulus selbst läßt nun Johannes so sprechen: Wahr ist, daß „im Anfang das Wort war, dies Wort war aber bei Gott, nicht außer ihm — kurz, das Wort war Gott selbst." (a. a. O. S. 150.) Vom athanasianischen Dogma, bemerkt er weiter, könne jedoch hierorts keine Rede sein; denn Johannes habe mit seiner Logologie nichts Anderes beabsichtigt, als dem Begriffe Logos den uralten Sinn, wie er sich in Genesis 1, 1 ff. findet, zu vindiciren, um damit seiner Zeitgenossen irrthümliche Speculationen über den Logos zurückzuweisen, „was gewiß dem Johannes die größte Ehre machte." (a. a. O. S. 121.)

Den Beweis für seine Behauptung glaubt er, wie folgt, führen zu können. Weil ἐν ἀρχῇ Joh. I, 1. auf den Anfang der Genesis hinzielt, so müsse sich auch der ganze Satz dorthin beziehen, d. h. es müsse unter Logos das Schöpfungswort, wie in der Genesis verstanden werden. Ist nun schon unter der Voraussetzung der Identität der Bedeutung von ἐν ἀρχῇ Joh. I, 1. mit בְּרֵאשִׁית in Genesis 1, 1. die Consequenz im obigen Schlusse nicht einzusehen, um so weniger kann der Folgerung des Schlusses Glauben geschenkt werden, wenn sich nachweisen läßt, daß unter ἐν ἀρχῇ etwas ganz Anderes zu verstehen ist, als unter jenem „Anfang" in der Genesis. — Die Differenz der Bedeutungen beider Stellen aber ergibt sich sogleich aus Joh. 1, 3., wo bemerkt wird, durch das Wort seien alle Dinge

[1]) Paulus, Memorabilien, 8. Stück S. 118.

geschaffen „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο." Die für den Logos geltende ἀρχῇ ist sonach eine ganz andere, als die, welche auf die Welt bezogen wird, daher denn auch ἐν ἀρχῇ Joh. 1, 1. nicht für identisch mit jenem בְּרֵאשִׁית in Genesis 1, 1. zu nehmen ist, ja mit jenem ἀρχῇ ist vielmehr der Begriff der Vorweltlichkeit verknüpft, woran in Genesis 1, 1. entfernt nicht gedacht werden kann [1]).

Es fällt sonach die ganze Argumentation des Paulus zusammen, abgesehen davon, daß der von Paulus angenommenen Bedeutung des Logos sich viele andere exegetische Schwierigkeiten entgegenstellen, die im weitern Verlaufe namhaft gemacht werden.

Wir wenden uns sofort zu denjenigen Versuchen, welche im Verständniß des Logos einen Schritt weiter gethan und unter demselben eine personificirte göttliche Kraft, oder die göttliche Weisheit verstehen.

„Die meisten Theologen," bemerkt Prof. Süskind [2]), indem er Teller, Löffler, Schmidt, Stäudlin, Lindemann, Ekermann, Ammon, Kannabich und Andere citirt, „die meisten Theologen, die sich über die Stelle (Joh. 1, 1.) erklärt haben, scheinen darin übereinzustimmen, daß unter dem Logos kein concretes Subject, weder im arianischen, noch im athanasianischen Sinne, sondern blos ein Abstractum, die personificirte Kraft und Weisheit zu verstehen sei." Im Einverständnisse hiermit glaubt Bengel [3]) nach Aufstellung der Alternative, im Prolog sei entweder das Abstractum der göttlichen Macht und Weisheit, oder das Concretum des Philonischen Logos gemeint, ersterer Ansicht den Vorzug geben zu müssen. Ja auch in neuester Zeit übersetzt noch Dr. Bruch [4])

---

[1]) Vergl. Lücke, I. 294. Ad. Maier, Commentar über das Ev. Joh. I. 144. Meyer, Commentar über das N. T. II, 2. S. 19. De Wette Evang. Joh. S. 15. Staudenmaiers Dogmatik II. 534 u. A.

[2]) Magazin für christliche Dogmatik und Moral, Tübg. 1803. X. Stck. S. 2 ff.

[3]) Observat. de logo Johanneo Part. I. 1824. s. opp. acad. pag. 409. s. Programm de logo Joh. S. 17. Aehnlich auch Schultheß und Schleiermacher, Cfr. Bäumlein, Versuch die Bedeutung des joh. Logos aus den Religionssystemen des Orients zu entwickeln. Tübg. 1828. S. 77.

[4]) Lehre von den göttlichen Eigenschaften 1842. S. 233, vergl. Zukrigl, wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre. Wien 1846.

λόγος mit göttlicher Weisheit, der jedoch von Zukrigl (S. 326) hinreichende Abfertigung und Widerlegung gefunden hat. Wie wenig sich aber auch die Erklärung des Logos mit göttlicher Weisheit, schaffender Kraft, oder erleuchtender Lehre Jesu und dergl. auch unter der Voraussetzung, daß sie personificirt seien, exegetisch rechtfertigen lasse, geht schon aus der Entgegensetzung Johannes des Täufers gegen das Licht, über das er Zeugniß geben soll, hervor, v. 8, denn ohne allzu große Härte kann nie eine Personification einer Person, oder einer Hypostase entgegengestellt, wohl aber wie Proverb. VII. 6 ff. und VIII. 1 ff. eine Personification der andern entgegengesetzt werden. Wenn wir aber unter dem Ausdrucke φῶς eine Hypostase denken müssen, so kann es nur die des Logos sein. Wird nemlich durch die unter φῶς verstandene Hypostase die Welt geschaffen (v. 10.), so könnte ohne Widerspruch nicht zugleich auch durch den Logos Alles erschaffen sein, mögen wir πάντα und κόσμος identisch oder κόσμος (in engerer Bedeutung) als einen Theil von πάντα ansehen.

Daß der Logos die unter φῶς verstandene Hypostase sei, zeigt sich auch aus der in v. 10. vorliegenden Construction ad sensum, wo αὐτὸν statt des erwarteten αὐτὸ zu lesen ist, worunter offenbar nur λόγος verstanden werden kann [1]). Ebenso wie bei φῶς können wir aus v. 11. die Hypostase des Logos aus dem Gegensatze der ἴδιοι, die ihn nicht aufnehmen, erweisen; denn unter λόγος blos eine Personification im Gegensatze von ἴδιοι zu denken, wäre mehr, als eine barbarische Härte.

Es hat also Logos zum mindesten eine hypostatische Existenz, und ist nicht eine Personification der Weisheit, des Schöpfungswortes, oder der erleuchtenden Lehre Christi und dergl., geschweige blos ein göttlicher Name, wie Daub, oder das Schöpfungswort, wie Paulus es will, zu verstehen.

---

[1]) Diese gew. Argumentation stützt sich natürlich auf die Voraussetzung, daß φῶς in v. 9. und 10. Subject ist. Wäre aber φῶς nicht Subject, so ist es der Logos; und wäre dies, so hätten wir das Ziel schneller erreicht, wornach wir strebten. Dem Gedankengange von v. 5. an ist es aber angemessener,

Der schlagendste Beweis von der Hypostase des Logos liegt aber in v. 14, wo des Logos Menschwerdung behauptet, sein Wohnen unter den Menschen als Fleischgewordener in der Fülle von Gnade und Wahrheit ausgesprochen, und dessen Herrlichkeit ausdrücklich als die Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater bezeichnet wird.

Zuvörderst wird jeder Versuch, den Logos als Personification aufzufassen, an „σὰρξ ἐγένετο" wie an einer Klippe zerschellen [1]). Aber auch die Aussage vom Logos, daß er „ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα," werden wir als einen treffenden Beweis für die Persönlichkeit des Logos anwenden müssen, da von einer unpersönlichen Hypostase, zumal von einer göttlichen, wie sie nach Joh. 1, 1. vorauszusetzen ist, ein Wohnen unter den Menschen kaum ausgesprochen werden kann. Betrachten wir vollends die Herrlichkeit des Logos, als die des Eingebornen vom Vater, so können wir nur darin zum mindesten einen weitern Beweis der Persönlichkeit des Logos finden. Demnach sind auch alle jene Behauptungen [2]) zurückzuweisen, welche auf den Grund von 1. Joh. 1, 1 ff. sagen, der Logos sei unpersönlich, weil dort immer das Neutrum „ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς... ὃ ἐθεασάμεθα... ὃ ἑωράκαμεν..." stehe; aber es setzt nach seiner ganzen Anlage der Brief das Evangelium voraus, und letzteres ist früher, als ersterer entstanden [3]), weßhalb das Verständniß des Logos nicht aus dem Briefe, sondern umgekehrt das des Briefes aus dem Evangelium zu entnehmen ist. Diesem persönlichen Logos wird nur v. 1. göttliche Natur zugeschrieben. Da nun „göttliche Natur" doppelsinnig ist und einige [4]) Exegeten in ihr Wesensverschiedenheit, Andere [5]) Wesenseinheit mit Gott finden, so wollen wir vorerst mit De

---

φῶς als das Subject zu fassen. Cfr. Süskind a. a. O. S. 22. De Welte S. 19 u. A.

[1]) Cfr. Süskind l. c.

[2]) Wie dies der unbekannte Verfasser der Schrift „Jesus der Gottessohn oder der Weltmessias, ein neuer Versuch über den Logos Joh. 1, 1 ff." gethan.

[3]) Cfr. Hug's Einleitung II. S. 222. 4. Auflage 1847.

[4]) Z. B. Lücke, Comment. I. S. 301.

[5]) Comment. v. Meyer, S. 22. Ad. Maier, 146.

Wette [1]) θεός mit „Gott" übersetzen und dieses Prädicat unbestimmt lassen, da es jedenfalls nicht angeht, θεός in das Adjectiv θεῖος aufzulösen, wie es Dr. Bruch [2]) gethan. Wir sind nun exegetisch beim Logos, als einem persönlichen Wesen, welchem Vorzeitlichkeit, ein Sein bei Gott voll von Lebens- und Lichtfülle und v. 14. Fleischwerdung zugeschrieben wird, angelangt. Wir sind anmit auch zu dem Puncte fortgeschritten, die Frage zu beantworten, in welchem Verhältniß dieser Logos mit dem historisch erschienenen Messias stehe. Daß Johannes mit dem Ausdrucke „Logos" das Wesen Jesus bezeichnen wolle, hat Bäumlein [3]) aus der Verwechslung des Subjectes λόγος mit dem Subjecte Jesus Christus zu beweisen gesucht. Wahr ist, daß in v. 14. λόγος noch das Subject ist, mit v. 15. aber bereits Christus als solches subintelligirt und v. 17. deutlich Christus genannt wird.

Hieraus dürfen wir schließen, daß unter dem Logos Christus verstanden werden müsse. Auch aus v. 15. könnte man denselben Schluß ziehen, insofern der dort sich findende Ausspruch des Täufers sich ganz deutlich auf eine historische Person bezieht, unter welcher nur Christus gedacht werden kann. Der schlagendste Beweis liegt aber in v. 18. im Vergleich mit v. 14. Im v. 18. ist unwidersprechlich unter dem μονογενὴς υἱός Jesus Christus verstanden.— Aber auch im Logos ist die Glorie des Eingebornen anschaubar (v. 14.), woraus natürlich die Identität von λόγος und Jesus folgt. Ist nun somit unter Logos und Jesus Eine Persönlichkeit verstanden, so ist für uns Dreifaches gewonnen; einmal ist zu der Logosidee ein neues Merkmal hinzugekommen — es ist mit derselben zugleich auch der Begriff des historischen Messias verknüpft, — sodann sind wir berechtigt, alle Aussprüche Christi über seine Wesenheit zum Verständnisse der Logoslehre anzuwenden, um das, was wir, blos auf exegetischem Wege gehend, im Ungewissen lassen mußten, zur völligen Gewißheit herauszustellen, auch wird durch das nun hinzugekommene Merkmal die Persönlichkeit des Logos genügend bestätigt.

---

[1]) a. a. O. S. 15.
[2]) a. a. O. S. 233.
[3]) a. a. O. S. 77.

Zwar glaubt Lücke gegen Letzteres [1]) Einsprache thun zu müssen da er der Meinung ist, die reele Persönlichkeit Christi auf Erden setze die Unpersönlichkeit des Logos voraus; aber sein Grund besteht einzig darin, daß er eine zeitlich menschliche und ewig göttliche reale Persönlichkeit in Christo nicht vereinigt denken könne.

Wir vollenden sofort das Bild des Logos, indem wir die Aussprüche Christi in die bereits aufgefundenen Umrisse hineintragen. Haben wir exegetisch in „ἐν ἀρχῇ" die Vorzeitlichkeit des Logos erschlossen, so ist mit Rücksicht auf Joh. 17, 5. wegen des „πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι" jener Begriff der Vorzeitlichkeit bestätigt. Aber mit dem Begriffe der Vorzeitlichkeit ist zugleich nach biblischem Sprachgebrauche der Begriff der Ewigkeit gegeben, sofern nach demselben jedes vorzeitliche Sein als ein unbegrenztes ewig erscheint. Cfr. Ps. 90, 2. Prov. 8, 23. Eph. 1, 4.

Die Gottheit des Logos nachzuweisen, ist auch jetzt keine Schwierigkeit mehr; insofern das im Evangelium ausgesprochene Bewußtsein Christi von sich selbst jenem θεός, das wir eben unbestimmt lassen mußten, die nähere Bestimmung der Bedeutung gibt.

Aus dogmatischen Gründen namentlich hat man die gleiche Wesenheit Christi mit dem Vater geläugnet und Christum einem von Gott gesandten Weisen, einem Propheten, oder einem Gottes Gesandten, der auf irgend eine Weise am göttlichen Wesen Antheil habe, gleichgehalten, welcher aber durchaus nicht, wie der Vater, die Fülle der Gottheit in sich trage, und um diese Ansicht zu verfechten, es

---

[1]) Com. I. S. 378. „Ich verkenne die Bedenklichkeit dieser Erklärung (d. h. die ewige Präexistenz des Logos sei nur im idealen Sinn, d. h. von dem ewigen Worte Gottes im Sinne des A. T. verstanden) nicht, aber sie verschwindet mir vor der Unmöglichkeit, eine doppelte reele Persönlichkeit, eine ewige göttliche und zeitlich menschliche in Christo, sowohl verschieden, als ununterschieden in einander aufgelöst zu denken, und damit einen solchen specifischen Wesensunterschied zwischen ihm und uns seinen Brüdern zu setzen, wodurch nicht nur der wahre Menschensohn, sondern auch der wahrhaft erlösende Gottessohn für mich (!) undenkbar würde." Quod ego non intelligo, et esse et fieri nequit!! Aehnliches wie Lücke lehrte schon Beryllus von Bostra, vgl. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1848. I. S. 63. 67 ff.

nicht an exegetischen Gründen fehlen lassen. Zuvörderst wird dem Beweise der Gottheit des Logos aus Joh. 1, 1. „θεὸς ἦν ὁ λόγος" die Spitze dadurch abgebrochen, daß man den weitern Gebrauch von θεός in der Bedeutung „Stellvertreter Gottes" urgirt; sofort werden die zahlreichen Stellen, in welchen Christus „von Einem gesendet sein" und „Ausgehen vom Vater" redet, wie z. B. Joh. 8, 42. eifrigst gesammelt, um nachweisen zu können, daß schon im Geschäfte Jesu, als eines Abgesandten vom Vater, dessen Unterordnung und somit jene Wesensverschiedenheit begründet liege [1]).

Wahr ist, daß das N. T. θεός in einer weitern Bedeutung kennt, und gerade deßhalb sahen wir uns oben veranlaßt, „θεὸς ἦν ὁ λόγος" nicht sogleich im athanasianischen Sinne zu fassen. — Wenn man aber jenes „ἐξελθεῖν" mit „ἀποσταλῆναι" identisch erklärt, und das „Ausgehen des Sohnes vom Vater" als ein „Abgesandt werden" (wie bei den Propheten) übersetzt, so hat man die größte Willkürlichkeit sich zu Schulden kommen lassen. Denn in Joh. 8, 42. ist deutlich der Unterschied zwischen „Ausgehen vom Vater" und „Gesandtsein" statuirt; sollte nemlich ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός durch ἀποσταλῆναι erklärt werden, so müßte οὐ γὰρ und nicht οὐδὲ γὰρ stehen [2]). Auch ist es dem Sprachgebrauche nicht angemessen, ἐξελθεῖν dem ἀποσταλῆναι gleichzusetzen, weßhalb unter „ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ πατρός" das „Herkommen von dem Vater dem Wesen nach," oder „ein Hervorgehen aus dem Wesen des Vaters" verstanden werden muß, worin bereits eine Gleichheit des Wesens des Sohnes mit dem des Vaters liegt, man müßte nur emanatisch die allmälige Verschlechterung des Urstoffes im Processe des Ausfließens annehmen, woran hier entfernt nicht gedacht werden kann. Näher bestimmt wird das Ausgehen vom Vater durch die

---

[1]) So schließt M. W. L. Christmann in seiner von monströsen Phrasen strotzenden Schrift: Ueber Tradition und Schrift, Logos und Kabbala," Reutl. 1825. S. 58. 59.

[2]) Dies beachtet Köstlin „Lehrbegriff des Ev. Joh. rc. S. 97. nicht, ja sogar Adalbert Maier sagt ἀπὸ θεοῦ ἐλθεῖν = πεμφθῆναι 1, 278. wo er 8, 42. citirt.

oft sich wiederholende Behauptung Christi, daß er υἱὸς τοῦ θεοῦ sei. —

Aber auch hier ist υἱὸς θεοῦ nicht im weitern Sinn zu fassen, in dem nemlich, in welchem die Gerechten, Friedfertigen u. s. f., Matth. 5, 9. so genannt werden, — vielmehr ist nicht zu vergessen, daß Christus κατ᾽ ἐξοχὴν der Sohn Gottes ist, wie sich dies klärlich in dem Beisatze μονογενὴς kund gibt, wornach sein Vater wirklich als der ἴδιος πατὴρ im Gegensatze von andern Menschen erscheint, und er deßhalb gleiches Wesen mit dem Vater hat. Setzen wir hiezu noch die nämliche Wirksamkeit und die gleiche Kraft des Sohnes mit der des Vaters (Joh. 5, 19. 21.) und gleichen Besitz (Joh. 17, 10. Cfr. 3, 35. 13, 3. 17, 2.) und gleiches Leben 5, 26. und ist diesem allem zufolge der Sohn getreues Abbild des Vaters (Joh. 12, 45. 14, 7, 9.), so sehen wir, auch ohne daß wir auf die Zeugnisse anderer Apostel und Evangelisten uns zu berufen nothwendig hätten, welche den Herrn εἰκών, ἀπαύγασμα, χαρακτηρ τῆς ὑποστάσεως τοῦ θεοῦ . . . bezeichnen, uns genöthigt, in dem Satze θεὸς ἦν ὁ λόγος (Joh. 1, 1.). θεὸς in seiner engeren Bedeutung zu fassen, und dem λόγος sonach gleiche Wesenheit mit dem Vater beizumessen, zumal da die Stelle ὁ πατὴρ μου μείζων πάντων ἐστί (Joh. 10, 29.) nicht im arianischen Sinne zu erklären ist (Cfr. de Wette, Maier, Meyer a. h. l.) Diese Wesensgleichheit folgt aber auch deutlich aus Joh. 10, 30. „ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν," eine Deutung, welche mit Rücksicht auf 10, 38. nicht beanstandet werden kann, wenn auch der Evangelist (17, 21.) mit den nemlichen Worten blos die sittliche Einheit der Jünger mit dem Herrn bezeichnet.

Resultat der bisherigen Untersuchung ist, daß der johanneische Logos weder als bloßer Ausdruck des einen göttlichen Wesens, noch als göttliche Kraft und Weisheit, sondern vielmehr als eine persönliche ewige, mit dem historisch erschienenen Messias eine und dieselbe Persönlichkeit ausmachende, des gleichen Wesens mit dem Vater im Himmel theilhaftige Hypostase betrachtet werden muß.

Damit sind wir jedoch in der Entwickelung der johanneischen

Logologie noch nicht zu Ende gekommen, zumal da der Schein erweckt ist, als ob der Logos mit Χριςὸς völlig zusammenfalle, und kein Unterschied zwischen beiden Statt finde. Dies ist jedoch blos Schein; es ist vor Allem nemlich klar, daß, weil in Wahrheit Logos und Jesus eine und dieselbe Person ist, auch die Namen Logos, Jesus Christus, Menschen-Sohn Bezeichnungen einer und derselben göttlichen Persönlichkeit sind. Wenn nun aber auf der einen Seite gewiß ist, daß mit dem Namen Χριςὸς das Wesen des auf Erden wandelnden Gottessohnes bezeichnet ist, sofern er als solcher eben der Christ, oder der Messias ist, so läßt sich auf der andern Seite zeigen, daß der Ausdruck „λόγος" Bezeichnung des Gottessohnes ist, sofern man seine Existenz von Ewigkeit her in Gemeinschaft mit dem Vater bis zur Menschwerdung betrachtet. Diese Unterscheidung zwischen λόγος und Χριςὸς tritt im Evangelium deutlich hervor. Mit dem v. 18 des 1. Capitels wird der Name λόγος unter den abwechselnden Bezeichnungen des Gottessohnes, Messias, Menschensohnes, Christus . . . nicht mehr gefunden, sondern ist blos im Prologe gebraucht, in welchem des Gottessohnes überirdische Wesenheit dargelegt ist. Hat er auf Erden seine messianische Thätigkeit vollendet, und ist er dann in den Himmel zurückgekehrt, um die Herrlichkeit Gottes in Besitz zu nehmen, so ist wieder „λόγος τοῦ θεοῦ" Bezeichnung des in seiner himmlischen Glorie thronenden Gottessohnes (Apocalypse 19, 13.) [1]), — was auch durch das johanneische Komma (1 Joh. 5, 7.), über dessen Echtheit wir hier nicht streiten wollen, bestätigt wird [2]), welches bemerkt: „ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῷ οὐρανῷ ὁ πατὴρ, ὁ λόγος, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἕν εἰσι." Deßhalb müssen wir mit Maldonat [3]) die Unterscheidung machen, daß mit λόγος die ewige göttliche, in ihrer Vorweltlichkeit bis zu ihrer Menschwerdung

---

[1]) Es kann hier die Apocalypse zum Zeugniß gerufen werden, auch wenn ihr Verfasser nicht der Apostel wäre.

[2]) Vergl. Zeitschrift f. d. gesammte kath. Theologie. Wien 1851. II. Band 2. Heft. Nr. 9: Zur Kritik und Exegese I. Joh. 5, 7. A. d. Red.

[3]) Vocatur Dei filius verbum, non quia homo, sed quia Deus est Tom. IV. S. 207.

bleibende Wesenheit des Gottessohnes ausgedrückt, während mit Χριστός sein Dasein auf Erden bezeichnet wird.

Zweiter Artikel.

1. Kritische Bemerkungen über den Prolog.

Sind wir sofort am Begriffe des λόγος als einer Hypostase oben bezeichneter Art angelangt — so ist es nöthig Einiges über den Prolog zu bemerken.— Schwer ist dessen Verständniß gemacht durch neuere Untersuchungen; — um daher einigermaßen ins Klare zu kommen, wird es nöthig sein, die historischen Anknüpfungspuncte, die man verflüchtigen und in ein hergebrachtes Fachwerk auflösen will, genauer zu besehen und vor den Einwendungen sicher zu stellen. —

Ein historischer Punct ist die Schöpfung der Welt, die durch den Logos vollzogen wurde. — Ein zweites Moment angegebener Art bietet uns der 14. Vers, in welchem die ἐνσάρκωσις des Logos behauptet wird. — Geht man unbefangen an den im v. 14. gebotenen Gehalt, so wird Jedermann unter jener Fleischwerdung des Logos historisch nichts Anderes verstehen, als die Geburt des Herrn, von welcher die Synoptiker erzählen. — Ist aber dies der Fall, so wird, wenn einiger Gedankenfortschritt innerhalb des Prologs Statt findet, es darauf abzusehen sein, daß was vor v. 14. vom Logos bemerkt wird, nicht von dessen Charakter als fleischgewordener Logos prädicirt wird, sondern vielmehr von dessen Wirksamkeit, welche er vor seiner Fleischwerdung äußerte. Dadurch ist auch nothwendiger Weise die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei verschiedene Perioden getheilt, in eine christliche, d. h. welche von dem Zeitpuncte der historischen Erscheinung (Geburt) des Messias anhebt, und eine vorchristliche, deren Spatium zwischen der Weltschöpfung und Fleischwerdung mitten inneliegt. Gegen diese Unterscheidung erhebt sich nun Baur entschieden, indem er bemerkt: „Es ist nicht möglich, den Prolog aus richtigem Gesichtspuncte aufzufassen, so lange man nicht von der Voraussetzung abgeht, es sei in ihm ein bestimmter geschichtlicher Fortschritt, in welchem als wichtigstes Moment desselben die Mensch-

werdung des Logos so eingreife, daß durch sie die ganze Wirksamkeit des Logos in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt werde, eine vorchristliche und christliche. Diese Ansicht ist darum eine unrichtige, weil der Logos von Anfang an so sehr dasselbe mit „sich identische Subject ist, daß in dem ganzen Verlaufe seiner „Wirksamkeit Nichts eintreten kann, was ihn erst zu diesem be„stimmten Subjecte machte, oder zu einem andern Subjecte, als „er bisher war. Sein Dasein in der Welt ist in seiner vollen „Realität schon dadurch gesetzt, daß er das in der Finsterniß leuch„tende Licht ist, und der ganze Streit der Ausleger über die Bezie„hung des Prologs auf Christliches und Vorchristliches ist zwecklos, „da im Prolog selbst nirgends eine bestimmte Abgrenzung ge„macht wird, auch nicht durch σαρξ ἐγένετο [1])."

Gerade dies letztere ist zu beweisen, und nicht als neuer Grund vorzubringen, wie wenn es bewiesen wäre. — Ist somit durch λόγος σαρξ ἐγένετο möglicher Weise eine „Abgrenzung" gemacht, so wird man sie auch wirklich als solche anerkennen müssen, wenn Nichts dagegen — und das Zeugniß der meisten Exegeten dafür ist. — Der Grund nun, den Baur oben dagegen vorbringt, ist eigentlich kaum zu beachten. Es ist nemlich freilich wahr, daß der Logos, wie jede andere Persönlichkeit, ein mit sich identisches Subject ist, und er durch Nichts zu einem bestimmten Subjecte gemacht wird, das er nicht schon zuvor ist; dessenungeachtet hindert aber Nichts, jene zwei Seiten seiner Wirksamkeit zu unterscheiden, wornach er vor und nach der Fleischwerdung sich thätig erweist, wo dann eine vorchristliche und christliche Periode unterschieden werden kann. Wir entgehen somit dem Einwande Baur's, wenn wir den Logos als ein mit sich identisches Subject betrachten und ihm gleiche Persönlichkeit und gleiches Bewußtsein vor und nach der Fleischwerdung zuschreiben. Gerade aber das bestreitet Baur, weil er nicht begreifen kann, daß der λόγος vor und nach seiner Fleischwerdung persönlich ist und bleibt. Er bemerkt (S. 99): „es ist schlechthin unmöglich, die Geburt, von welcher die Synoptiker reden,

---

[1]) S. 95. kritische Untersuchungen rc.

sich in die Reihe der Momente des Prologs hinein zu denken, und wenn auch ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο im Allgemeinen die Stelle bezeichnet, wohin sie gesetzt werden müßte, so würde sie doch, wenn sie diese Stelle wirklich einnehmen sollte, zu einer bloßen Scheingeburt werden, da kein schon existirendes Subject erst geboren werden kann, um zu existiren." – Es ist wahr, daß im Allgemeinen ein schon existirendes Subject nicht geboren werden kann, um zu existiren, weil es ja zuvor schon Existenz hat; damit ist aber der Satz noch nicht aufgehoben, daß ein schon existirendes Subject, das noch nicht im Fleische ist, geboren werden kann, um als ein Fleischgewordenes zu existiren, und gerade dies ist hier beim Logos der Fall: wenn nun nach der rationalistischen Denkweise unter diesen Prämissen nothwendig eine solche Geburt eine Scheingeburt bezeichnet werden muß, so ist dies nur wahr, wenn die Begreiflichkeit als Norm der Wahrheit angenommen wird. Jedenfalls ist so viel klar, daß nach v. 14. bei Joh. der fleischgewordene Gottessohn dieselbe Rolle des Messias spielt und mit demselben menschlichen Körper (also mit keinem Scheinkörper) auf der Erde wandelt, wie bei den Synoptikern. Wenn nun aber außerdem Joh. diesen auf Erde wandelnden Messias auch als vorzeitlichen Gottessohn, λόγος begreift, so sind wir nicht berechtigt, wenn wir rationalistisch beide Momente nicht zusammenreimen können, das eine auf Kosten des andern festzuhalten, und so dem Logos von seinem vormenschlichen Standpuncte aus betrachtet, einen Scheinkörper zuzuschreiben, oder von seiner menschlichen Persönlichkeit aus auf dessen Unpersönlichkeit im vorweltlichen Leben zu schließen. (Cfr. oben S. 13 Note.) Wenn nun noch Baur sagt (S. 99.) „Zwar trifft Joh. mit den Synoptikern darin überein, daß ihm der Logos als Subject der evangelischen Geschichte dasselbe historische Individium ist; aber es ist dies auch der größte, keineswegs vermittelte Sprung, daß an die Stelle des Subjects, das im Prolog Logos genannt wird, im Beginn der evangelischen Erzählung schlechthin Jesus gesagt wird;" so sollte dieß für Baur ein Fingerzeig sein, daß man unter seiner Auffassungsweise des Prologs nicht zurecht komme, daß man also namentlich die Ansicht nicht aufgeben müsse,

wie Baur verlangt, daß mit dem v. 14. wirklich der Punct gezeigt sei, wo man zwischen einer vorchristlichen und christlichen Periode unterscheiden müsse; gerade das, was im Sinne Baurs ein unvermittelter Sprung ist, wird als Wendepunct jener beiden Perioden anzusehen sein. — Da nun Baur's Einwendungen uns nicht im Wege stehen, so unterscheiden wir wirklich zwischen einer vorchristlichen und christlichen Periode der Thätigkeit des Gottessohnes und bezeichnen jenes „λόγος σὰρξ ἐγένετο" als Wendepunct jener Perioden, wodurch dann zugleich der Fleischwerdung des Gottessohnes eine objective Bedeutung eingeräumt ist, und diese nicht blos eine subjective hat, wie Baur will (S. 96.), welcher zu dieser Annahme durch falsche Voraussetzungen verleitet wird. —

Das dritte zwischen der Weltschöpfung und Fleischwerdung des Logos mitten inneliegende historische Moment ist die Sendung des Täufers zum Zwecke des Zeugnisses, daß der Logos komme, und im Kommen sei. Dies haben die neuesten Exegeten, auch Baur, als einen historischen Punct stehen lassen, und es wird nicht Noth sein, dies noch näher auszuführen. — Die Frage kann nur die sein, welche Bedeutung dem Auftreten des Johannes gegeben werden müsse, wie es sich namentlich zu dem historischen Fortschritt innerhalb des Prologes verhalte. Es fragt sich, ob mit diesem historischen Auftreten des Täufers auch ein Wendepunct und eine neue Epoche im Prologe anhebe, oder als anhebend gedacht werden soll, wenn anders ein historischer Fortschritt im Prologe angenommen wird. Nimmt man wirklich die μαρτυρία des Täufers als einen Wendepunct an; so macht dies Schwierigkeiten, sofern sich die Periode der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos nicht so abtheilen läßt, 1. von der Weltschöpfung bis auf Johannes, 2. von Johannes bis zur Geburt Christi. Wenn daher die Einführung Johannes des Täufers so unbequem in den Weg tritt, so könnte man sich veranlaßt finden, einen fortschreitenden Ablauf der Gesichtserzählung überhaupt zu läugnen, wie Baur that (S. 95.), oder wenn wirklich ein solcher statt findet, was auch wirklich wegen des über v. 14.

Gesagten anzunehmen ist, muß ein Grund nachzuweisen sein, der jenes Auftreten des Täufers rechtfertigt. — Als solchen gibt **De Wette** an, „es dränge sich dem Evangelisten der Gedanke an das Zeugniß des Johannes auch im Eingange vor, da der Evangelist seinen Bericht mit dem Zeugnisse des Täufers beginnt“ (S. 17). Aber mit Recht bemerkt Baur (S. 100) dagegen: „es sei dies kein Grund, daß, weil in v. 19. der Apostel vom Täufer spricht, er auch in v. 6. davon sprechen müsse.“ Baur selbst hat zwei Auskunftsmittel: „Es soll nemlich, wird bemerkt (cfr. Baur's Trinitätslehre I. Band, S. 98.), dem philonischen Geiste entsprechend, an welchen sich der Evangelist anbequemt, dem λόγος auf Erden ein vermittelndes Subject zur Seite stehen, wie der λόγος selbst die Wirksamkeit Gottes vermittelt. Die Stelle dieses den Logos vermittelnden Subjects komme nur dem Täufer zu.“ Da aber schon auf philonischem Standpuncte die Wahrheit obiger Behauptung in Beziehung auf den Logos geläugnet werden muß, so muß dies noch weit mehr auf christlichem Boden geschehen, auf welchem die Nothwendigkeit jener Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen wegfällt. Nach einer andern Ansicht Baur's selbst ist die Stellung, welche der Täufer im Prologe einnimmt, oder der Begriff des μαρτυρία, welche seine wesentliche Bestimmung ist, folgende: „es ist das erste Moment der Vermittlung des Gegensatzes zwischen Licht und Finsterniß, indem es vom Dasein des in der Finsterniß leuchtenden Lichtes zeugt, dieses Dasein den Menschen zum Bewußtsein bringt; ... dies sei aber nothwendig, sofern jener Gegensatz durch den Glauben aufgehoben würde, der Glaube aber vor Allem ein bezeugter sein müsse, daher das Zeugniß resp. der Täufer selbst im Prologe eingeführt wird.“ (Kritische Untersuch. S. 100. 101.) Diese Stellung aber, welche hier Baur dem Täufer gibt, ist nur dann richtig, wenn überhaupt die Baur'sche Auffassung des Prologs die wahre ist. Mit mehr Grund wird man zur Ansicht Olshausens ad v. 6. sich hinneigen, welcher bemerkt, daß Johannes als der größte und letzte Prophet des alten Testamentes für sie alle gesetzt werde, und somit für das ganze alte Testament, das besonders in seinem

Prophetenthume eine μαρτυρία vom λόγος als einem Kommenden war. Doch auch hier sieht man sich nicht befriedigt, da in die historische Abfolge eine gewisse Inconsequenz kommt. Man spricht nemlich zuerst vom Logos als einem im Allgemeinen und Großen — also im ganzen Menschengeschlechte wirkenden, hierauf im Speciellen von seinem Wirken innerhalb des Judenthums. Wäre nun das Wirken des λόγος im Judenthum eine Epoche, so müßte eher der erste der Propheten z. B. Moses genannt sein. Das Wichtigste aber bleibt immer, daß erst mit v. 11. der Uebergang vom gesammten Menschengeschlechte zum besondern auserkornen Volke gemacht wird.

Wenn man nun strenge Consequenz und nothwendigen Gedankenfortschritt vom Evangelisten fordert, so wird es nicht gelingen, eine vollständige Ordnung herzustellen. Das richtige Verfahren hiebei wird nun sein, daß wir uns in der Mitte halten, und weder eine strenge Consequenz und Abfolge der Gedanken, noch mit Baur gar keine voraussetzen. Wenn z. B. Baur mit v. 5. den Logos im Fleische auf der Welt erscheinen läßt, so daß also, wenn man eine gewisse historische Abfolge der Gedanken voraussetzt, das Zeugniß des Täufers post festum kommt, — so ist dies natürlich Herrn Baur ganz gleichgiltig, weil er ja gegen jede historische Abfolge eifrigst protestirt (S. 95.). — Will man dagegen v. 5. als das vorzeitige Wirken des λόγος betrachten, und mit v. 6. 7. 8. den Uebergang zu dem in v. 9. menschgewordenen Logos verstehen, so sieht man nicht ein, wie in v. 10. vom fleischgewordenen Logos gesagt wird: „durch ihn sei die Welt" geschaffen; — vielmehr ist die Schöpfung der Welt That des vorweltlichen Logos.

Man wird daher gut thun, wenn man v. 6—8. als eine Digression betrachtet, die eine subjective Veranlassung darin haben kann, daß Johannes einen Irrthum, welcher einem andern, als dem Logos den Charakter des wahren Lichtes zutheilt, berichtigt. Man könnte an die Johannesjünger [1]) denken, nur

[1]) Adalb. Maier, I. 159. Auch konnte Johannes hiezu durch die eigenen Worte des Täufers veranlaßt werden, sofern letzterer mit großer Ent-

müßte man nicht eine förmliche Polemik erwarten, unter deren Voraussetzung es unbegreiflich wäre, warum der Evangelist nicht im weitern Verlaufe gegen sie gesprochen hätte. War aber durch irgend eine subjective Veranlassung der Gedanke des Apostels auf Johannes den Täufer gelenkt, so versteht sich von selbst, daß der Täufer nicht blos darum im Prologe figurirt, um von ihm aus den Irrthum seiner falschen Anhänger zu berichten, sondern daß zugleich dessen eigenthümliche Bedeutung in Bezug auf den erscheinenden Logos angegeben wird. — Für die Wahrscheinlichkeit unserer Ansicht spricht v. 8, der zu deutlich auf eine Berichtigung eines Irrthums hinweist, sofern er zu markirt hervorhebt, daß nicht Johannes das Licht, sondern blos Zeuge davon sei; ein Vers, der ohne unsere Annahme völlig müßig wäre, da ja bereits in v. 7. die Bedeutung des Täufers genug hervorgehoben ist.

Verrathen sich aber die v. 6—8. als aus einem andern Motive hervorgegangen, als aus dem, um einen Fortschritt in der historischen Abfolge der logologischen Wirksamkeit anzugeben, so haben wir auch weder das Recht, noch die Pflicht, jene Verse im Sinne eines weitern Gliedes des historischen Fortschrittes innerhalb des Prologes aufzufassen.

Das muß um so mehr geschehen, als das entgegengesetzte Verfahren uns bedeutende Schwierigkeiten bereiten würde. Gesetzt nemlich, es würde der Inhalt jener Verse wirklich als integrirendes Glied in der Abfolge der Geschichte betrachtet, so müßte man schon mit Vers 9. an die wirkliche Erscheinung des Logos in menschlicher Gestalt denken. Folge davon wäre, daß ἦν ἐρχόμενον gleichbedeutend mit ἦλθε, oder überhaupt im Sinne eines Präteritums zu nehmen wäre, was nach Baur's richtiger Bemerkung philologisch sich durchaus nicht rechtfertigen ließe [1]). Es kann also unter ἦν ἐρχόμενον nicht an die persönliche Erscheinung des Logos gedacht werden. Auch in v. 10. wird man nicht an den fleisch-

---

schiedenheit hervorhebt, er sei nicht Christus, der Messias. 1, 19 ... 3, 28 ff.

[1]) Baur, a. a. O. S. 93.

gewordenen Logos denken dürfen, weil sonst v. 11. ganz und gar müßig wäre; denn vom fleischgewordenen Logos kann nicht mehr zwischen ἐν κόσμῳ ἦν und εἰς τὰ ἴδια ἦλθε unterschieden werden, insofern er als auf der Welt erschienener eben nur bei den ἰδίοις, d. h. nicht bei den Heiden war, wenn man unter ἴδιοι das jüdische Volk, wie De Wette, Maier u. A. versteht. Wollte man unter ἴδιοι „Menschen" verstehen, so wäre ohnehin v. 10. und v. 11. identisch. Unter ἴδιοι „Anverwandte" verstehen zu wollen, geht aus den nemlichen Gründen auch deßhalb nicht an, weil man „die Anverwandten" der Welt nicht gegenüberzustellen pflegt.

Ist aber die Sache so, so ist in v. 10. der Gedanke um keinen Schritt weiter gegangen, als er bereits v. 4. und 5. war; — es ist mit v. 10. dem Inhalte nach eine Wiederaufnahme von v. 5., was wiederum darauf hinweist, daß v. 6—8. nicht als integrirendes Glied in den Gang der Geschichtserzählung hineingehört.

Wir wollen hier nur noch nebenbei auch an jene herrliche Parallele zwischen Sirach 24, 1 ff. und Joh. 1, 1 ff. [1]) erinnern, die verwischt würde, wenn wir jene Verse v. 6—8. und 9. nicht in unserer Weise auffassen würden.

Diesem zufolge nehmen wir jene bemerklich gemachten Verse nicht in den Gang des geschichtlichen Fortschrittes als Momente auf, weil sie selbst vom Apostel nicht in einem solchen Zusammenhang gedacht wurden, und man könnte nur dann den Apostel tadeln, wenn er sich wirklich die Aufgabe gesetzt hätte,

---

[1]) Sirach. 24, 3. 4. *ἐγὼ ἀπὸ ςόματος ὑψίςου ἐξῆλθον . . . ἐγὼ ἐν ὑψηλοῖς κατεσκήνωσα, καὶ ὁ θρόνος μου ἐν ςύλῳ νεφέλης* u. v. 9. *πρὸ τοῦ αἰῶνος ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισέ με, καὶ ἕως αἰῶνος οὐ μὴ ἐκλίπω*; ähnlich Joh. 1, 1. 2. **Sir. 5.** *γῦρον οὐρανοῦ ἐκύκλωσα μόνη, καὶ ἐν βάθει ἀβύσσων περιεπάτησα*, ähnlich Joh. 1, 3. **Sir. 24. 6.** *ἐν κύμασι θαλάσσης καὶ ἐν πάσῃ τῇ γῇ, καὶ ἐν παντὶ λαῷ καὶ ἔθνει ἐκτησάμην*; cfr. Joh. 1, 4. 9. 10. **Sir. 24, 7.** *μετὰ τούτων πάντων ἀνάπαυσιν ἐζήτησα, καὶ ἐν κληρονομίᾳ τινος αὐλισθήσομαι.* 8. *τότε ἐνετείλατό μοι ὁ κτίςης ἁπάντων, καὶ ὁ κτίσας με κατέπαυσε τὴν σκηνήν μου, καὶ εἶπεν, ἐν Ἰακὼβ κατασκήνωσον, καὶ ἐν Ἰσραὴλ κατακληρονομήθητι.* cfr. Joh. 1, 11.

weiter gar nichts als eine streng gegliederte und durchaus consequent sich entwickelnde Reihe und einen genauen historischen Fortschritt der Thätigkeiten des Logos darzustellen, was offenbar eine nicht angehende Voraussetzung wäre. Denkt man sich erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eingeleitet, was wir annehmen, so versteht man unter jenem ὅσοι, namentlich was die Juden betrifft, solche, die eine wahre, dem Wesen des kommenden Messias entsprechende Messias-Hoffnung hatten, also zum z. B. sich nicht den Messias als weltlichen König vorstellten; ebenso muß jenes ἐξουσία τέκνα θεοῦ γενέσθαι von der Befähigung, oder dem Ahnrecht der Kindschaft Gottes und nicht schon von der bewirkten Kindschaft verstanden werden, was ja auch wirklich den Worten nach sich rechtfertigen läßt. Ferner muß unter jenem πιςεύειν εις ὄνομα αὐτοῦ = εις αὐτὸν (dem hebräischen Sprachgebrauche entsprechend) von der Hoffnung auf den Messias als einer besondern für die ἴδιοι des Logos geltende Art des λαμβάνειν αὐτὸν verstanden werden; dies geht nun, was auch Lücke (I., 329) dagegen bemerken mag, leicht an, und es hindert uns exegetisch Nichts, erst mit v. 14. die Fleischwerdung des Logos eintreten zu lassen.

Nach dem bisher Bemerkten ergeben sich drei Abtheilungen im Prolog: 1. der Logos in seiner ewigen Existenz und seinem Verhältniß zu Gott v. 1; (denn mit v. 2. wird ein Theil abgeschlossen: „Dies ist der Logos in seiner Beziehung zu Gott in seiner Vorweltlichkeit,") 2. der Logos im Verhältniß zur Welt: zur **physischen** v. 3. zur **moralischen**: v. 4—13. Diese selbst aber spaltet sich wieder in die allgemeine (die πάντες ἄνθρωποι v. 9. überhaupt der κοσμος v. 10.) und in die specielle, im Judenthum v. 11. 3. die ἐνσάρκωσις des λόγος — v. 14 ff.

Ist so das Fachwerk des Prologs geordnet, so fragt es sich, was näherhin als Inhalt desselben zu betrachten sei. Ohne hier näher auf die Untersuchungen Baur's eingehen zu wollen, bemerken wir nur, daß wir, wie er die Darstellung des Logos, als des Göttlichen selbst, wie es als das absolute Princip alles Seins,

als das Princip des Lebens und Lichtes in der Welt sich offenbart, im Allgemeinen als Inhalt des Prologs anerkennen. Da nun Baur im Prologe einen der gnostischen Anschauungsweise analogen, hauptsächlich jedoch in der moralischen Welt sich findenden Gegensatz zwischen Licht und Finsterniß in den Vordergrund stellt, auf welchem sich dann der im Evangelium darstellende Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Glaube und Unglaube ꝛc. sich fassen und entwickeln soll; so hat er als Hauptidee des Prologs zumeist nur jene Seite des Logos hervorgehoben, wornach er sich als Princip des Lichtes im Gegensatze gegen die Finsterniß wirksam erweist. — Wir dagegen glauben den Hauptinhalt des Evangeliums nicht in der Entwicklung jenes Kampfes finden zu müssen, sondern wir betrachten denselben als ein untergeordnetes negatives Moment in der Entfaltung des göttlichen Wesens des Logos als Licht- und Lebensprincip und als Licht- und Lebensspenders, eine Wesensentfaltung, welche wir, wie wir zeigen werden, als den dem in Joh. 21, 31. dargelegten Hauptzweck des Evangeliums entsprechenden Inhalt des Evangeliums bezeichnen. — Aus diesem Grunde muß uns, wenn wir der Entwicklung vorgreifen wollen, auch die Hauptidee des Prologs eine andere sein: sie besteht uns in der Angabe des Wesens des Logos, als Licht- und Lebensprincips, wie wir hier weiter ausführen werden.

Halten wir uns daher mehr an die Frage „Was ist der Logos? so dürfen wir jenem Verhalten der Welt gegenüber dem Logos weniger Rechnung tragen, und wenn wir nach dem Prologe die Frage beantworten, so ist der Logos das Leben und das Licht nicht nur an sich, sondern auch für den Menschen; d. h. der Logos ist nicht blos Leben und Licht, sondern auch Licht- und Lebensspender (v. 4.). Dies ist aber der Logos nicht blos in seiner übermenschlichen Natur, sondern auch als menschgewordener Gottessohn ist er voll von Gnade und Wahrheit, wo die Gnade als allgemeines Lebensprincip, die Wahrheit als das Wesen des Lichtes (v. 14) eingeführt ist.

Aber nicht blos an sich als menschgewordener Gottessohn

ist er voll χάρις und ἀλήθεια, sondern er ist auch Spender derselben: „denn Wahrheit und Gnade ist durch Christus gegeben.“ (17)

Wenn wir nun diesen gewonnenen Gehalt in das schon oben gewonnene Fachwerk einreihen, so ergibt sich uns folgendes Schema als Inhalt des Prologs:

A. Als vorweltlich betrachtet ist der johanneische Logos der mit Gott dem Vater ewige in selbstbewußter und lebensvoller Beziehung und Bewegung stehende, der ganzen Fülle des göttlichen Wesens theilhaftige eingeborene Gottessohn (v. 1.)

B. Im Verhältniß zur Welt bethätigt der Logos, wie er in sich die Fülle des göttlichen Wesens hat, dieselbe:

1. in der Weltschöpfung, sofern alle Dinge durch ihn gemacht sind, und außer ihm Nichts gemacht ist (v. 3.)

2. in der moralischen Welt, sofern er sich als Bethätiger und Spender des göttlichen Lichtes und Lebens, in welche sich sein göttliches Wesen aufgeschlossen hat, erweist und zwar

a) im Allgemeinen und Großen, in der gesammten moralischen Welt, die aber, weil frei, ihn nicht aufnimmt v. 5. 9. 10.

b) in einem einzelnen Volke, das sich Gott zu seinem Eigenthum erwählt hat, aber auch hier wird er nicht überall aufgenommen. (v. 11).

C. Dann wird der Gottessohn Mensch und wohnt unter den Menschen; aber auch als solcher trägt er

a) diese Fülle des göttlichen Wesens in sich, sofern er die Herrlichkeit als eine Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater anschaubar in sich zeigt und erfüllt ist von Gnade, dem Lebensprincip der zur Gerechtigkeit bestimmten vernünftigen Creatur, und von Wahrheit, die allem Offenbarungslicht als Wesen zu Grunde liegt. Aber diese Fülle von göttlichem Licht und Leben, die Gnade und die Wahrheit theilt

b) der menschgewordene Gottessohn uns Menschen hienieden mit, so daß Johannes bezeugt: „wir alle haben aus seiner Fülle empfangen und zwar Gnade über Gnade; denn durch Moses ist das Gesetz gegeben, durch Jesum Christum aber Gnade und Wahrheit.

Wir sehen nun, daß der Prolog dem Gehalte nach ganz mit der deuteracanonischen σοφία übereinstimmt, die, wie sich später ergeben wird, im Allgemeinen auch als weltschöpferisch, leben- und lichtspendend erweist.

Dr. Jordan Bucher.

5.

Sonntagsfeier.

Man muß kein Schwarzseher sein, um zu erkennen, daß in unsern gegenwärtigen häuslichen und bürgerlichen sowohl als in den kirchlichen und politischen, somit überhaupt in den sittlichen und den damit zusammenhängenden Glückseligkeitszuständen sich viel Mangelhaftes, Schwankendes und Schmerzliches befinde, was eine allgemeine Unzufriedenheit und Sehnsucht nach Besserem verbreitet. Es kann in diesem Augenblicke unsere Aufgabe nicht sein, die Quellen und Ursachen dieser Uebelstände der Reihe nach aufzuzählen, um die Mittel ihrer allmäligen Entfernung jedem Ernstdenkenden und Redlichen mit Nachdruck zu empfehlen. Nur auf Einen Punct wollen wir diesmal uns beschränken, weil er gewöhnlich auch von den Bessern unserer Zeit übersehen oder doch unterschätzt wird. Die katholische Kirche, deren Aufgabe es ist, die wohlthätigen Lehren der Religion nicht nur in lebendiger Erkenntniß zu erhalten, sondern auch im täglichen Leben zur wirklichen Anwendung und Uebung zu bringen, hat Einrichtungen und Gebräuche, Ordnungen und Regeln in sich aufgenommen, welche den religiösen Gedanken mit allem möglichen Thun und Lassen ihrer Bekenner in unmittelbare Berührung setzen, und eben dadurch einestheils das Streben nach christlicher Vollkommenheit erleichtern, anderntheils auch das Alltägliche, Gemeine adeln, verklären, schließlich das Sinnliche, Irdische und das Geistige, Jenseitige als ein Zusammengehöriges, Verwandtschaftliches zur Anschauung bringen. Dieser Geist der Kirche

erhält uns nicht blos die ewigen Wahrheiten, die Geheimnisse und Führungen Gottes immerwährend vor Augen, damit wir von den untern Stufen unsers Daseins zu immer höhern, seligeren fortschreiten mögen, er reiniget auch unsere selbstischen Triebe, unsere Bedürfnisse, unsere Genüsse, Freuden und körperlichen Anliegen von den Schlacken der Selbstsucht und Sündhaftigkeit. Dieser Geist der Kirche erfand die Spiele der Jugend, ordnete die Feste des Volkes, vermehrte die Freuden des Mahles, festigte, heiligte die Bande der ehelichen Liebe; er schmückte die Throne der Herrscher, segnete die Waffen der Krieger, die Gewerbe der Bürger, er beschäftigte die Künste, erweiterte die Wissenschaften, vermehrte den Eifer der Wohlthätigkeit, brachte Trost ans Krankenlager, zu den Ruhestätten der Todten, er wandelte den ganzen Wohnplatz der Sterblichen in ein Reich der Himmlischen um, mit denen Gott selbst verkehrte, herrschte und die Fülle seiner Gnaden spendete. Aus diesem mannigfaltigen und doch harmonischen Wirkungskreise der Kirche heben wir nur die Feier und Festlichkeit einzelner Tage hervor, und aus diesen wieder den einzigen Sonntag, welcher die Grundlage und die Krone aller christlichen Freudentage bildet. Der Sonntag ist das älteste aller Christenfeste, er wurzelt tief in den Vorstellungen und Gefühlen Aller, die sich zu dem göttlichen Stifter des neuen Bundes bekennen. Er ist ein Tag der körperlichen Ruhe und der geistigen Lebensthätigkeit. Es scheint eine Natureinrichtung zu sein, daß die eigentliche Arbeit, die regelmäßige, angestrengte, auf eine gewisse Zahl der Tage beschränkt ist, nach deren Verlauf eine Unterbrechung folgen muß, wenn die Vortheile derselben nicht überwogen werden sollen von den Nachtheilen, welche sie hervorbringt. Dieses ist schon im thierischen Organismus der Fall, noch mehr im geistigen. Nicht ohne Grund wird der Mensch das oberste Glied der irdischen Schöpfung, der König der Erde genannt. Er behauptet diese Würde nur durch die in ihm wohnende vernünftige Seele, deren Entwicklung zur Vollkommenheit eines Ebenbildes Gottes der Zweck seines ganzen Daseins ist. Der sie umhüllende sterbliche Leib ist nur das Werkzeug, das Mittel, jenen Zweck zu ermöglichen. Die Mißhandlung des Werkzeuges vereitelt oder erschwert wenig-

stens die Erreichung des Zweckes. Von der andern Seite beschränkt die Bevorzugung des dienenden Theils das Wachsthum und die Erhöhung des ungleich wichtigern und führt den letztern auf die Abwege des Irrthums und der Sünde. Der am Ruhetag sich wieder erfrischende Körper gestattet der Seele einen freien Spielraum, sich nach den Zerstreuungen der sinnlichen Geschäfte wieder zu ermannen, zu besinnen, und ihrem eigentlichen Werke fortschreitender Erkenntniß und höherer Sittlichkeit obzuliegen. Hierauf mag der Mensch beruhigter den Kreislauf der folgenden Wochentage antreten, so lange bis er das Ziel des irdischen Lebens erreicht. Die abschnittliche Bewegung der Woche durch den siebenten Tag nannten wir eben eine Natureinrichtung; sie ist auch so alt als die Geschichte des Menschengeschlechts; man findet sie bei den ältesten Völkern der Erde, und je weiter die Bildung der Menschen fortschreitet in Erfindungen und Bedürfnissen, um so wohlthätiger erzeigt sich die Heilighaltung dieses Gesetzes; mit ihr steht das Lebensalter, die Gesundheit und Kraft, die erkenntliche und sittliche Tüchtigkeit der Menschen in Wechselverhältniß. Der Körper bedarf der Ruhe, der Geist des Feiertages, wenn der Mensch wirklich fortschreiten soll in Anmuth und Würde. Er verkümmert als Taglöhner und Sclave, wenn er ununterbrochen der Arbeit fröhnt; er verwildert, wenn er seinen Geist einseitig mit Erkenntnissen füllt, ohne das Herz zu veredeln und im Umgange mit Gott sich zu heiligen; Irrthümer und Leidenschaften trüben sein Glück. Auch in diesem Puncte des rechten Maßes ist die Kirche eine verläßliche Führerin zum Heil.

Auffallend ist, wie niemand bezweifeln wird, die Abweichung von diesem kirchlichen Geiste namentlich in unserer gegenwärtigen Zeit, in welcher fast allgemein die Autorität und Satzung der Kirche verworfen, ihr geheimnißvoller Cultus verachtet und ihr Unterricht bis zu dem Grade beseitigt wird, daß auch ihre Unterlagen, der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, die Furcht vor der Ewigkeit, jede noch so naturgemäße Unterordnung und vernünftige Freiheit, endlich selbst der Bestand der Gesellschaft und somit das Glück der Menschen erschüttert und zertrümmert werden. Es versteht sich von

selbst, daß hiermit weder die tröstlichen Einzelausnahmen, besonders unter dem nicht so schnell umzuwandelnden Volke in Abrede gestellt, noch die löblichen Bemühungen der Behörden, welche den abschweifenden Strom wieder in seine natürlichen Ufer zurücklenken sollen, übersehen werden. Allein eine öffentliche Thatsache ist es, daß hauptsächlich sogar die Kenntniß der religiösen Wahrheit, umsomehr die Ueberzeugung von deren tiefster Bedeutung und ihre Hochachtung und Befolgung unter Hohen und Niedrigen, Gebildeten und Ungebildeten beinahe völlig abhanden gekommen ist. Von dieser Wurzel entspringen alle andern Mißstände im kirchlichen Leben. Verschiedene Umstände lassen es bei Vielen noch nicht dahin kommen, daß man bis zur schamlosen Läugnung jener Wahrheiten sich erfrecht, allein es geschieht das beinahe Schlimmere, daß man sich ganz gleichgültig und unthätig gegen sie verhält, sie aus dem Verkehre verbannt und jedes äußerliche Zeichen, jede fromme Uebung meidet, die sonst den Christen, den katholischen Gläubigen, kenntlich gemacht haben. Man kennt nicht mehr die Einrichtungen und Gesetze, die Gebräuche und Uebungen der Kirche, bis auf die Wahl der Taufnamen hat man sich ihr entfremdet. Verschwunden ist aus den Familien das regelmäßige Gebet, abgethan ist der Besuch des Gotteshauses, die Anhörung der Predigt, die nachmittägige Andacht, der Gebrauch der Sacramente, das Lesen der Bibel und anderer erbaulicher Schriften; wo irgend eine Theilnahme an frommen Handlungen wegen allerlei Rücksichten und gesellschaftlichen Anlässen nicht leicht zu umgehen, da findet dieselbe ohne Mitwirkung des Geistes und des Herzens, mit ganz gleichgültiger Stimmung und in mechanischer Weise Statt. In einem katholischen Lande ist es fast unmöglich, jeden Augenblick an religiöse Dinge, durch die äußern Sinne selbst, nicht erinnert zu werden; allein diese betrachtet man wie viele andere Mißbräuche als veraltete, sinnlose und darum lästige Förmlichkeiten, welchen am liebsten ausgewichen wird; ohne Unterscheidung der Tage wird die gewohnte Arbeit, das Gewerbe, selbst das ämtliche Wirken gedankenlos fortgesetzt. Das Frauenzimmer vertreibt die Zeit am Nähtisch, verschwatzt sie in der Visite; die Männer verbringen sie am Spieltisch, in den Gasthäusern, bei aller-

lei Belustigungen; Männer und Frauen ergötzen sich auf Spaziergängen, in ländlichen Ausflügen. Der Roman ersetzt das Gebetbuch, die politische Zeitung, die Stadtneuigkeiten geben den Stoff des unterhaltenden Gesprächs. Der Markt des geräuschvollen, nach Gewinn und Genuß haschenden Lebens ist die ausschließliche Beschäftigung der Seele und füllt alle ihre Bestrebungen, ihre Sehnsucht aus. Die Naturwissenschaft, die Industrie, das Geld, die vielseitigste Befriedigung sinnlicher, stets verfeinerterer Bedürfnisse hat den ehemaligen Ehrenplatz des Sittlichen, Religiösen und Kirchlichen ganz für sich eingenommen. Die bürgerliche Ehrlichkeit, der äußerliche Anstand, die für dargebotene außerordentliche Vergnügungen geübte Wohlthätigkeit sind die gefeierte Tugend des Tages; die trotz der Undankbarkeit des Proletariats täglich anschwellende Zahl mildthätiger Anstalten und Sammlungen für Arme — dies sind die Lorbern, die strahlenden Kronen, welche das Haupt der Besseren im Volke verklären. Die Schrecken des Grabes werden als Nothwendigkeit und Schicksal verwunden, die Welt jenseits desselben und der Zustand der Seele in der hereinbrechenden Ewigkeit liegen außer dem Kreise der ins Irdische versenkten Gedanken.

Es ist dies eine nur mangelhafte Skizze unseres heutigen Befindens und Treibens, die Folge einer gänzlichen Umkehrung unserer Verhältnisse und Zustände, die jeden Bedächtigen mit banger Sorge für die schon nächste Zukunft erfüllt. — Wenn die Wurzel und der Grundpfeiler aller irdischen und somit auch der ewigen Glückseligkeit des Menschen, die Entwicklung und Vervollkommnung seiner sittlichen Natur ist; wenn die Religion keine andere Aufgabe hat, als den Menschen, unter dem Beistande seines Schöpfers, durch die Lehre und Gnade zur Erreichung dieses endlichen Zieles mit Weisheit, Tugend und Heiligung auszurüsten; wenn die Kirche es ist, welche in ihrem von der Liebe beseelten geselligen Vereine ihn die Irrpfade des auf der Lebensbahn überall drohenden Irrthums und der Sünde hindurch mit Sicherheit leitet, daß er diesem Berufe seiner Vollendung in geordnetem Vorschritt wirklich entspreche; wenn endlich in dieser Kirche sich ihm der Priesterstand mit der unmittelbarsten Bestimmung, sein Führer und Helfer zu sein, freund-

lich darbietet: so kann es für die menschliche Gesellschaft, in welcher diese göttliche Ordnung bereits Festigkeit und allverbreiteten Einfluß gewonnen hat, nur von den allerbeklagenswerthesten Folgen sein, sobald durch Einzelne oder wohl gar von ganzen Volksmassen ein Glied derselben herausgerissen, oder sie selbst umgestürzt und vernichtet wird. Es ist damit die Bedingung des menschlichen Gedeihens hinweggethan; und wie sehr die andern Elemente der Vervollkommnung, namentlich die Wissenschaft und Kunst, die Verfeinerung der Sitten und die staatlichen Einrichtungen sich wirksam erweisen mögen, es fehlt dem mühsam gestalteten, nur äußerlich täuschend prangenden Gebäude der tiefinnerste Lebensnerv, der alles durchziehende, bindende, welcher die Bürgschaft seiner Wesenheit und Gesundheit, seines Bestandes ist. Nicht verargen kann man es den Kummervollen, wenn sie beim Anblicke dieses sich täglich steigernden Hasses gegen die Priesterschaft, dieser Verachtung der kirchlichen Anstalten, dieser Gleichgültigkeit gegen die religiösen Wahrheiten und Gebote, endlich bei dieser Umkehrung und Verwerfung der sittlichen Obliegenheiten selbst die entmuthigende Ahnung hegen, daß unsere Zeit einer völligen Auflösung der Gesellschaft entgegeneile, und daß man auch bei den einzelnen günstigeren Wendungen der Dinge auf keine Dauer, auf keine Festigung unserer Zustände rechnen dürfe.

Nicht dankbar genug kann es daher gerühmt werden, daß neben dieser trostlosen Erscheinung schon eine andere erfreuliche täglich bemerkbarer ans Tageslicht tritt, nemlich, daß in allen Gegenden unsers Erdtheils fast gleichzeitig muthige Männer sich zeigen, die, ihre bisher in persönlicher Abgeschlossenheit vereinzelte Stellung aufgebend, ihr Augenmerk auf ganze Volksmassen richten und in Vereinen, durch öffentliche Aufregungen die im Gemüthe schlummernden besseren Elemente in Thätigkeit setzen und sich bemühen, den im Stillen wühlenden, gottlosen Parteien das laute, entschiedene, sogleich durch Handlungen sich bewährende Bekenntniß der religiösen Ueberzeugung entgegen zu setzen, sonach mit dem katholischen Glauben, der schon in bloßer Förmlichkeit zu verkommen drohte, ebenso Ernst zu machen, wie es die Gläubigen früherer Zeitläufe zu unserer größten Bewunderung gethan. Richtig erkannten diese Muthigen auch, welche

Wichtigkeit in einer erneuerten Sonntagsfeier liege, und sie dringen mit Nachdruck auf deren endliche Wiedereinführung. Diese Feier ist es ja zunächst, welche den Menschen an seine Doppelnatur erinnert, und ebenso die pflichtmäßige Sorge für den geplagten Leib als die unerläßliche Förderung der nach Höherm lechzenden Seele möglich macht. Er ist der Gedächtnißtag der Schöpfung, die mit der Erscheinung des Lichtes in die Wirklichkeit trat. Er ist der Gedenktag des vollendet ins Leben getretenen Christenthums, dieser geistigen Lichtspende, das in der Auferstehung des getödteten Stifters seine weltbewegende Kraft und unwidersprechliche Glaubwürdigkeit fand. Er ist der Ruhetag der Menschen. Wohlthätig ist die Unterbrechung der langwierigen, erschöpfenden Arbeit für Mensch und Thier, um neue körperliche Kräfte zu sammeln, um des Geistes frische Beweglichkeit und Freudigkeit, wodurch das Gedeihen des Werkes vielfach bedingt wird, wieder zu gewinnen, um endlich auch den eigenthümlichen Angelegenheiten der vernünftigen, fortdauernden Seele die nöthige Aufmerksamkeit und Pflege widmen zu können. Da feiert die Werkstatt, es schweigt der Tumult auf den Straßen und Wegen, das Haus schmückt sich, die Kleidung erglänzt, gewählter und reichlicher duftet das Mahl, Spiele und Lustbarkeiten füllen die Muße, die Geselligkeit und Wohlthätigkeit umschlingen die Menschen mit Banden der Liebe, das Edle im Menschen tritt hervor, im lebendigeren Gefühle der Freiheit nähert er sich dem Schöpfer und wirft sich mit innigerer Kindlichkeit in den väterlichen Schooß seiner Erbarmung. Er ist ein Gemeindetag der Christenheit. Zahlreich versammeln sich an demselben die Gläubigen als fromme Glieder der zerstreuten Heerde im Hause ihres göttlichen Hirten, begehen das Opferfest ihrer Erlösung und feiern selbst beim geheimnißvollen Mahle ihre Heiligung und segenvolle Verbrüderung. Er ist der christliche Unterrichtstag; denn er gewährt die Muße und die Stimmung, in der Predigt zu vernehmen, was den Geist bildet, das Herz reiniget, die Sitten bessert und die allgemeine Glückseligkeit vermehrt, ebenso in der Christenlehre sich die einzelnen Glaubenswahrheiten ins Gedächtniß zurückzurufen, die Pflichten genauer zu bedenken, in beiden Fällen durch stilles Gebet und gemeinsame Andacht des Himmels

Segen herabzuleiten; im häuslichen Kreise dagegen belehrt sich der Christ aus den Büchern des Wortes Gottes, aus den Ueberlieferungen der Kirche, aus den Schriften heiliger Väter, aus den Lebensbeschreibungen schon verklärter Tugendfreunde und aus andern Werken, die geistvoll mit nützlichen Kenntnissen bereichern.

Wann und wo hat je auf Erden eine bessere Anstalt bestanden, als diese schon von Moses nach ältern Ueberlieferungen gesetzlich eingerichtete und von der Kirche Christi umgestaltete Feier eines Tages der Woche? Und welche andere wohlthätige Anstalt auf Erden hätte im Laufe der Zeit eine weitere Verbreitung, eine festere Begründung, eine dauerhaftere Wirksamkeit in dieser Art gefunden, als eben sie, daß sie in die ganze Gemüthswelt des Geschlechts eingedrungen wäre, sich mit allen Vorstellungen der Menschen, mit den Sitten der Gesellschaft sich so unvertilgbar verzweigt und vergattet hätte? Ja der Sonntag ist ein göttlicher Tag, eine göttliche Stiftung, ein Tag der Freude und des Segens für die leibliche und geistige Wohlfahrt der Christenheit. Nur in einer Zeit der Aufregung, wo ganz neue Verhältnisse die Besinnung und die hergebrachte Ordnung lähmten, konnte er vernachläßigt, verkannt, außer Gebrauch gesetzt werden. Die Folge davon ist die Verkümmerung der Körper und die Verwilderung der Seelen. Wie aus ihm alle kirchlichen Ordnungen hervorgingen, um ihn her alle Feierlichkeiten des Glaubens sich ansetzten, so wird seine Wiederherstellung in die alten Ehren eine erneuerte Aufnahme und Belebung des Christenthums, der Sittlichkeit, der allgemeinen Ordnung sein. Unnatürliche, gewaltsame Zustände haben keine Dauer, allmälig ermannt sich das Geschlecht, über die Leidenschaft siegt die Vernunft, die angeborne Güte des Herzens erobert die verlornen Rechte und die ehrwürdige Uebung der Väter wird auch den Enkeln sich wieder als ein theures Erbstück bewähren. In der That hat man bei dem kräftigen Aufschwung, welchen nach den letzten Stürmen die Religion und ihre treueste Pflegerin, die Kirche, gewinnt, seine Aufmerksamkeit auch dem Sonntag wieder zugewendet und es mehren sich die Warnungen, die Ermunterungen, die Beispiele zu seiner gewissenhaften Haltung, selbst von Seite der Behörden. Entlegene Nationen, gegnerische Confessionen vereinigen sich in dem

Eifer, die Entheiligung dieses Tages abzustellen, durch dessen allgemeinere Feier dagegen die Religiösität und mittelst dieser die Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände erfolgreicher zu fördern. An diesem menschenfreundlichen Werke sollten insbesondere alle Gebildeten, alle Edlen sich angelegentlichst betheiligen, selbst diejenigen, welchen die genauere Befolgung der gesetzlichen Sonntagsfeier einerseits für ihre eigene Person ein weniger dringendes Bedürfniß zu sein scheint, anderseits ihre gewohnten Beschäftigungen und Studien allzu sehr zu beeinträchtigen droht. Denn einmal ist, wie in dem Bishergesagten nachgewiesen werden sollte, diese kirchliche Pflicht eine die Mitglieder der Kirche insgesammt verbindende, weil es keinen Gläubigen gibt, der nicht von ihrer vernünftigen Befolgung durch die beförderte Frömmigkeit, durch die wiederholte Erwägung der religiösen Wahrheiten und Vorschriften, durch die Stärkung tugendhafter Gesinnung auch für die Vervollkommnung seiner selbst Gewinn zu ziehen vermöchte; zu geschweigen die Vortheile für die körperliche Gesundheit und Wohlfahrt, deren Nichtbeachtung so häufig sich an der freudigen Stimmung und an der Lebensdauer selbst auf das kläglichste rächt. Dann aber sollte eben der Gebildete, Edle nicht unliebsam vermerken, wie schon die Natur des geselligen Zusammenlebens es mit sich bringt, daß der Einzelne so oft persönliche Opfer in mindern Dingen zu bringen sich entschließen muß, um wichtigere Zwecke, welche nur die Uebereinstimmung mit den Vorstellungen und Uebungen der Menge erreichbar macht, desto sicherer zu erstreben, wie allmälig selbst das Unbequeme und Empfindliche zur nicht mehr beachteten Gewohnheit und mühelosen Tagesordnung wird, sobald es in ausnahmslosen Gebrauch übergegangen ist, und welche Vortheile das hiedurch gewonnene Zutrauen der Umgebung, ihre Anhänglichkeit und sonstige Dienstfertigkeit bringt. Bedenkt er noch, daß er, indem er so löblich einem wirklichen Bedürfnisse der Mitgläubigen entgegenkömmt, denen nirgendsher ein Ersatz für die Vortheile des Sonntags geboten wird, ein Wohlthäter derselben zu ihrer leiblichen und geistigen Förderung wird, ihre religiöse Bildung, ihre sittliche Veredlung, ihre sociale Tüchtigkeit, ihre Eintracht, ihre bürgerliche Würde befördert, so fühlt er sich wohl ver-

stärkt gedrungen, auch in diesem Puncte sich den andern freundlich anzuschließen. Ja es wäre dies ein Mittel mehr, den immer größer, immer gefährlicher werdenden Abstand zwischen den sonst auch bevorzugten sogenannten höhern Ständen und dem gemeinen Volke, zwischen der Erkenntniß und dem Leben auszugleichen und in seine natürlichen Gränzen zurückzuführen. — —

Daß man so lange und in den entscheidendsten Zeitabschnitten die christlichen Glaubens- und die katholischen Kirchenlehren fast ausschließlich in der frühern Jahrhunderten entnommenen Form der theologischen Schule den schon ganz anderen Geistesrichtungen folgenden Gläubigen vorgetragen hat, ohne den Erläuterungen und Begründungen, die auch von neuen Wissenschaften dargeboten werden, nach ihrer wirklichen Gewichtigkeit den gebührenden Raum zu gestatten, daß man z. B. ihre Uebereinstimmung mit den Denkgesetzen und den Forderungen der gesunden Vernunft, namentlich ihre anthropologischen Beziehungen, besonders ihre Bedeutung für die sittliche Natur des Menschen zur Vermehrung und Verstärkung der Beweggründe eines tugendhaften Lebens, endlich ihre zeitgemäße Auffassung und Darstellung gegenüber den erweiterten Kenntnissen in den Naturwissenschaften, der Geschichte, der Literatur u. s. w. beinahe vernachlässigte und zufrieden war, nur ihren apostolischen Ursprung und ihre Unveränderlichkeit aus den biblischen Urkunden und den Schriften des Alterthums gründlich nachzuweisen: dadurch beraubte man sich selbst des unermeßlichen Vortheils, die christliche Wahrheit und das katholische Leben mit den menschlichen Vorstellungen, Uebungen und Bedürfnissen in innige Berührung zu bringen. Beide wurden allmälig, zuerst den Gelehrten, dann den Gebildeten, endlich auch dem Volke immer gleichgültiger, fremder, bald ganz unzeitgemäß, und fast bedeutungslos; die Dogmatik und was daran hing, erschien wie ein schwerfälliges Streitroß des Mittelalters, dem man nur im Zeughause der Sehenswürdigkeiten noch einen Platz gönnte und anwies. Je weiter unsere Kenntniß der Welteinrichtungen fortschreitet, um so tiefer begründet sich unsere Ueberzeugung, daß einerseits in derselben nichts so vereinzelt dasteht, daß es nur in sich selbst seinen Abschluß findet, da es vielmehr mit allem Uebrigen und

mit dem Ganzen zu wechselseitiger Unterstützung dient, und eines dem andern seinen Halt verleiht, anderseits auch alle erkennbaren Wahrheiten in bald näherer bald entfernterer Verbindung mit einander stehen, somit ihre Gesammtheit die Wissenschaft im ausgedehntesten Umfange bildet, in deren Besitze nur der Allwissende ist, welcher in jedem einzelnen Theile derselben das Ganze anschaut und kennt. Und blos die religiösen Wahrheiten, die schon von der menschlichen Vernunft erreichbaren, wie die ihr eigens geoffenbarten, sollten so abgesondert von einander bestehen, daß sie nur in sich selber ihre Beziehung und Bewährung finden? Der Allweise hätte seine Geheimnißlehre blos auf bestimmte Aussprüche der h. Schrift, auf die bloßen Ueberlieferungen des Alterthums, blos auf einige geschichtliche Vorgänge gestützt und nicht vielmehr eingeprägt in jedes seiner Geschöpfe, in jede Anordnung und Fügung? Je mehr wir diesen Zusammenhang, diese Einheit erkennen und begreifen, um so einleuchtender muß uns ja, um so verbindlicher, um so unantastbarer die Wahrheit der rechten Glaubenslehre erscheinen. Vernachlässiget der Lehrer diese Nachweisung der vielfältigen Beziehungen, so beraubt er den Lehrling der wichtigsten Berührungspuncte mit der Religion, der zureichenden Beweggründe ihrer Befolgung, der erforderlichen Belebung und Vereinigung feiner entsprechenden Gefühle. Nur diese Vernachlässigung hat die Herabsetzung der Dogmatik, das Verkommen der Religion, die gänzliche Entfremdung von Frömmigkeit und Gottseligkeit verschuldet.

Bei solcher Bewandtniß kann es noch befremden, daß von nun an auch der Sonntag und dessen kirchliche Feier seinen Inhalt und seine Werthschätzung einbüßte? Kann ihn feiern wollen, wer die Lehrsätze, zu deren ernsteren Betrachtung er eingesetzt worden, geringschätzt und aus seinem Gedankenkreise immer ferner, immer völliger verbannt? kann ihn hauptsächlich religiösen Handlungen widmen wollen, wer die Kirche, die dergleichen doch ordnet und vorschreibt, nicht achtet, nicht liebt, vielmehr sie als etwas Veraltetes, Unberechtiges, ja Hemmendes, Feindliches betrachtet? kann die geschäftige Tagesordnung unterbrechen, den möglichen Erwerb einstellen, die gewohnten Vergnügungen und Zerstreuungen opfern, dagegen die

Reinigung und Heiligung der Seele in besondern Angriff nehmen wollen, wer jene Opfer für zu kostbar, diesen Gewinn für zu gering hält, um aus blos religiösen Rücksichten sich ernstlich damit zu beschäftigen? Darf es befremden, daß allmälig der christliche Sonntag immer mehr zu einem gewöhnlichen Werktage herabsinkt, oder daß vielmehr die Wochentage alle zu wirklichen Sonntagen d. h. zu Festen aller möglichen Gelüste und Genüsse werden? Gewiß ist wohlberechtigt der Eifer, mit welchem beherzte Männer in unseren Tagen die Wiedereinsetzung der doppelartigen Sonntagsfeier in ihrer wohlthätigen Ruhe für den Körper, und mit ihrer gewonnenen Muße für die Anliegenheiten des Geistes als den Brennpunct des religiös-kirchlichen Lebens betreiben. Fast noch stärker als die Katholiken fühlen dieses Bedürfniß die Protestanten, welche mit Schmerz erfahren, wie in dem Maße, als ihre Kirchen sich leeren, die betrogene Menge in den freichristlichen und den deutschkatholischen Gemeinden sich vertheilt, ihrem religiösen und bürgerlichen Ruin zueilend. Reichlicher ist daher auch die protestantische Literatur über diesen Gegenstand, von welcher besonders die Schriften der amerikanischen Geistlichen J. Jordan („Spuren und Andeutungen der uranfänglichen Sabbathfeier in mehreren Einrichtungen und Gebräuchen der alten Welt"), und R. Wardlaw („Ueber den Ursprung und die allgemeine Verpflichtung zur Feier des Tages des Herrn") ausgezeichnet werden (Leipz. Gebhardt und Reisland). Die Gesellschaft für Bibelverbreitung in Großbritannien, so wie der Centralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche erwerben sich durch Uebersetzung der bezüglichen Tractätlein bei den Ihrigen anerkennenswerthe Verdienste. Jedermann bekannt ist die ausführliche Parlamentsrede, in welcher voriges Jahr der muthvolle Graf v. Montalembert die französische Nationalversammlung von dem dringenden Bedürfniß zu diesem Zweck zu erlassender gesetzlicher Verordnungen zu überzeugen sich bemühte. Ueberraschen mußte es aber, wie selbst aus dem Lager der Socialisten in Frankreich einer ihrer bedeutendsten Führer, P. J. Proudhon, seine gewaltige Stimme in einer Flugschrift: „die Sonntagsfeier betrachtet in Hinsicht auf die öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben," (deutsch in Cassel

bei Raabe und in Ratibor bei Jacobson 1850) erhob, um die Segnungen dieses Tages anzupreisen. Man kennt die Verirrungen dieses hochbegabten Geistes und ist gefaßt darauf, daß er in einer Schrift, welcher die „Identität der Religion und Politik" zur Grundlage dient, nicht der christlichen Feier des Sonntags das Wort reden werde; aber man muß es ihm danken, wenn er zeigt, daß diese Feier nicht allein von der Frömmigkeit, die freilich nach dem Apostel (1 Tim. 4, 8.) zu Allem nützlich ist, empfohlen, sondern von noch viel andern Gesichtspuncten aus wirklich geboten werde. Aus diesem Munde wird es doch glaubwürdig erscheinen, wenn unter Anderem gesagt wird: „Für flache Geister ist der Sonntag ein Tag unerträglicher Verlassenheit, schrecklicher Leere; sie klagen über Langweile, die sie niederdrücket, über die Langweile unnützer Stunden und wissen nicht, wie sie hinzubringen. Nehmen sie ihre Zuflucht zu Höflichkeitsbesuchen und zum Umgang mit Leuten, so fügen sie zu ihrer eigenen Gedankenleere nur die eines Andern noch hinzu. Daraus entstehen die Erfindungen der Schwelgerei und die ausgelassenen Freuden der Gelage. Welch' verdummende Betäubung, welch' erschöpfende Flatterhaftigkeit des Herzens und des Verstandes, welch' zernagende dumpfe Lähmung des Geistes wird ihnen daraus zu Theil! Wenn ihr Gefährte, der Leib, ohne Beschäftigung ist, bewegt sich die Seele nur um so schneller; man muß fürchten, daß sie sich selbst aufreibe, wenn ihrer verzehrenden Thätigkeit kein angemessener Gegenstand dargeboten wird." „Man muß es den Concilien Dank wissen, daß sie — besser unterrichtet als die feinen Abbe's des achtzehnten Jahrhunderts — unbeugsam auf der Feier des Sonntags bestanden; und wollte Gott, uns wäre dieser Tag noch so heilig, als er es unsern Vätern war! Das an uns zehrende Uebel würde lebhafter empfunden, und das Mittel dagegen schneller dann gefunden werden." Man höre weiter: „Der Mensch ist Ordnung und Schönheit, und man will seine Erziehung dem Zufall überlassen? Sein Wille ist frei, und man will ihn in Ketten (der Gesetze) schlagen? Sein Bewußtsein erhebt ihn zu seinem Schöpfer, und man will ihm dieses Bewußtsein als gottlos darstellen? Unter dem Vorwande, die Vernunft frei zu sprechen, will man einen Staat ohne

Gott proclamiren? um das Fleisch und das Blut zu erheben, will man die Leidenschaften lobpreisen und will die Pflicht verneinen? Das sind Gesetzgeber für Schw . . . . und ihre Ställe werden keinen Bestand haben! Das Bewußtsein, die Vernunft und der Wille werden sich einer blinden Tyrannei widersetzen, und da man sie nicht zu regeln weiß und sie nicht vernichten kann, so werden sie in furchtbarer Unordnung aus ihrer Verbindung gerissen werden, bis sie endlich von ihren Ausschweifungen erschöpft und wieder ihrer Natur gehorchend zu ihrer gesetzmäßigen Bestimmung zurückkehren und zu dauernder Verbindung sich vereinigen werden." Noch aus anderem Gesichtspuncte: „Unter den gebildeten Ständen kennt man den Sonntag nicht mehr, die Tage der Woche gleichen sich alle. Wer sich nur mit Theorieen, Ränken und Vergnügungen beschäftigt, dem liegt wenig daran, daß er einen Tag für sich habe; die zur Ruhe bestimmten Zwischenräume haben keine Bedeutung für ihn. Das Volk schiebt seine Leidenschaften zuweilen auf acht Tage hinaus; die Laster der Großen vertagen sich nie. Deßhalb ist auch die Ruchlosigkeit des Reichen, die durch seine Gewohnheiten sich befestiget hat, unheilbar, während das Volk — seinen Ueberlieferungen getreuer und in seiner Persönlichkeit weniger veränderlich — immer in den Händen der Religion sich befindet. Ich möchte behaupten, daß mit der Ehrfurcht vor dem Sonntag in der Seele unserer Versemacher auch der letzte Funke poetischen Feuers erloschen ist. Man hat gesagt, ohne Religion gebe es keine Poesie; man muß hinzufügen: ohne äußerliche Gottesverehrung und ohne Feiertage gibt es keine Religion. Aber seit die Poesie rationalistisch geworden ist und den Schleier gelüftet hat, welcher die christlichen Sagen verhüllte; seit sie die Allegorieen und Symbole aufgegeben hat, um sich zum Absoluten zu erheben, seit dieser Zeit kann man in Wahrheit sagen, daß sie ihre ernährende Mutter getödtet und mit dem nemlichen Streiche auch sich gemordet habe. Beim Volke dagegen schließt der Mangel an Andacht keineswegs schon jeden religiösen Gedanken aus; es kann den Priester verabscheuen, aber niemals haßt es die Religion; es lästert Glaubenslehren und Mysterien, aber es betet auf den Gräbern und kniet nieder bei der Segenspendung, und wenn der

Glaube ihm dafür nicht mehr erklingt, so ertönen doch die Schwingungen der Poesie des Sonntags."

Je weniger Freunde der Ordnung mit den sonstigen überspannten Ansichten und Grundsätzen dieses geistvollen Politikers, der sich nicht scheute, das „Eigenthum" für „Diebstahl" zu erklären, und der, weil er mit seinem idealistischen Socialismus auch praktischen Ernst machen wollte, von der Republik gefangen gehalten wird, einverstanden sein können, um so mehr Gewicht werden sie auf dessen nachdrückliche Empfehlung der Sonntagsfeier legen, welche er namentlich auch auf die Forderungen der Moral und Religion zugleich gründet, aber nicht weniger auf die materiellen Interessen und Bedürfnisse der Menschen bezieht.

Um so anziehender wird ihnen ein Aufsatz des vielfach verdienten ehemaligen Schuldirectors und jetzigen Landpfarrers, W. Harnisch, sein, welcher in der Darmstädter Allgemeinen Kirchenzeitung, Februarheft Nr. 18—21., über die neuern Bestrebungen, dem Sonntag wieder Geltung zu verschaffen, Bericht erstattet. Nachdem er von Deutschland erwähnt, daß, was hier in dieser Angelegenheit geschehen, ohne namhaften Erfolg geblieben, weiset er auf Großbritannien, welches seine Sorgfalt auch auf Deutschland erstreckt, indem es daselbst besonders durch den Centralausschuß für innere Mission lehrreiche Schriften verbreitet; schon die obgenannte, von Jordan und Wardlaw, sind dieser Quelle zu verdanken. Henderson, ein Schotte, betrübt über die sonntägige Arbeitswuth auf Eisenbahnen und Dampfschiffen, beschloß, sich an die Arbeiter selbst zu wenden und setzte Ende 1847 für die drei besten von ihnen verfaßten Schriften: „über die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen und die daraus folgende Nothwendigkeit, die Sabbathsruhe vor aller Zumuthung unnöthiger Arbeit zu bewahren" ebenso viele Preise zu 300, 180 und 120 Gulden aus. Nach kaum drei Monaten liefen 1045 Preisschriften ein. Drei gewählte Richter brachten die Zeit von Ende März bis December mit der Prüfung zu, und beschenkten mit dem ersten: den Buchdruckergehilfen Quinton, mit dem zweiten: den Schuhmacher Younger, und den Maschinisten Farguhar mit dem dritten. Die Königin Victoria

und Prinz Albert übernahmen die Patronschaft dieses Unternehmens, und der letzte bestimmte zehn andere Preise zu 60 Gulden; siebzig weitere Preise kamen durch freiwillige Gaben zu Stande, und es sollten achtzig Preisschriften allmälig in einer Zeitschrift für Arbeiter abgedruckt werden. Unter diesen befand sich auch eine von der Tochter eines Gärtners: „Die Perle der Tage," die, weil die Preise nur für männliche Arbeiter bestimmt waren, man prachtvoll drucken ließ und der Königin widmete. Sie erschien mit einer Lebensbeschreibung der Verfasserin, deutsch übersetzt von Dr. Augser in Basel, auch bevorwortet von Dr. Harleß und illustrirt in Leipzig, 1850. Für den Preis von 30 Thlr., welchen der „evangelische Verein für kirchliche Zwecke" in Berlin aussetzte, kamen nur 17 Arbeiten ein; der Verfasser der gekrönten, Julius Dobberthin, starb bald darauf, und seine arme Mutter erhielt den Preis. Dr. Harnisch bemerkt von den Schotten und Engländern, daß ihre Schulbildung zwar kümmerlicher als die in Deutschland sei, dafür aber in christlichem Boden wurzle und von christlichem Geiste genährt werde, während die deutschen Lehrerseminarien und Volksschulen religiös unfruchtbar bleiben. Daß obige Schriften in der That ohne andere Beihilfe von den Arbeitern selbst herrührten, davon überzeugten die Preisrichter sich durch eigene Nachforschungen, und die eingelaufenen Zeugnisse liefern aus den Lebensumständen der Verfasser die leichte Erklärung so tüchtiger Leistung. Von dem 33jährigen Quinton wird seine ruhige Haltung, seine freundliche Aufsicht und achtungsvolles Benehmen gegen die Untergebenen und sein Fleiß gerühmt; einer der gefragten Geistlichen bezeugt von ihm: „Es ist eben sein Christenthum, das ihn wahrhaft gehoben hat, und seine Schrift über den Sonntag: des Himmels Gegengift wider den Fluch der Arbeit, oder die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen, nur ein Zeugniß des Segens, den er durch dessen Heiligung genoß." Der 64jährige Younger sagt: „Die reichste aller Freuden meines Lebens, die heiße und zärtliche Liebe der Jugendzeit und der ersten Mannsjahre nicht ausgenommen, entsprang aus dem Lesen der heiligen Schrift. Besonders gern verweilte ich bei den Stücken, die ich vordem der Mutter vorgelesen hatte, oder von denen ich glaubte, daß sie ihr besonders gefallen haben

würden; denn es war immer, als blickte ihr seliger Geist auf mich nieder." Und: „So wesentlich das Christenthum ist zur Erlösung der Welt, ebenso unentbehrlich ist die Sabbathsheiligung zur Erhaltung des Christenthums in der Welt." („Das Licht der Woche, oder die irdischen Segnungen des Sonntags für die arbeitenden Classen.") Farguhar endlich sagt: („Die Fackel der Zeit, oder die irdischen .....") von seinem einsamen Aufenthalte auf dem Lande: „Die wenigen Bücher, deren ich habhaft werden konnte, gehörten glücklicher Weise zur besten Classe, und durch wiederholtes Lesen prägte ich sie fast ganz meinem Gedächtniß ein. Ich besaß den besten Gefährten der Einsamkeit: das Buch der Bücher, Gottes geschriebene Offenbarung an die Menschen, die Bibel, und sie bot mir unerschöpflichen Stoff zum Denken und zum Danken." Er löst seine Aufgabe durch folgende fünf Sätze: 1. Der Sonntag ist ein großer zeitlicher Segen, wenn er auch blos als Ruhetag betrachtet wird. Er ist es 2. weil seine regelmäßige Wiederkehr die Last der Arbeit selbst erleichtert; weil er 3. die beste Gelegenheit bietet, gegenseitige Liebe der Hausgenossen, Umgang miteinander, häusliche Ordnung und Reinlichkeit zu pflegen; weil er 4. Zeit zu geistiger Bildung darbietet; endlich weil er 5. Sittlichkeit und Glauben befördert. — Vielfach tadelte man an den Engländern ihre übertriebene, engherzige Sitte, den Sonntag so zu feiern, daß er nicht nur den Geschäftsverkehr völlig unterbreche, sondern auch die Häuser, Ortschaften und Städte mit Todesstille umgebe und zu Stätten der Freudlosigkeit verwandle; wir Katholiken bespötteln gern ihren blinden Eifer der Bibelverbreitung und Tractätchenvertheilung; und in der That ist es ein Vorzug der römischen Kirche, daß sie in ihren Vorschriften und Sitten der Feier geheiligter Zeiten den Ernst weise durch Vergnügungen mäßigt, und daß sie in ihrem ungeschriebenen Worte Gottes, sowie in ihren sinnbildlichen Gebräuchen noch viel mehrere Mittel des Unterrichts und der Frömmigkeit besitzt, als die bloße Bibel enthält. Allein, wenn diese verkürzte Religiösität der Engländer solche Früchte trägt, wie wir an jenen Preiswerbern sehen, wenn sie bis in die vernachlässigtesten Classen der Gesellschaft hinab solche Wunder der Tugendhaftigkeit wirkt, daß ihr die empfindlichsten

Opfer des Erwerbes und der sinnlichen Lust freudig gebracht werden: dann mögen Alle, denen es noch einiger Ernst damit ist, sich als katholische Christen zu bekennen, sich schämen lernen, daß ihnen der Tag des Herrn immer weniger als ein heiliger, religiöser und kirchlicher gilt, und sie mögen aufhören, ihn zum Aergerniß Anderer durch das alltäglichste Treiben gedanken- und gewissenlos zu entweihen.

Bekanntlich hat der Staat der Union in Nordamerika seine Entstehung englischen Colonisten zu verdanken, die nicht blos ihre Sprache und Politik, sondern auch ihre häuslichen und kirchlichen Einrichtungen jenen des Mutterlandes entsprechend formten. Auch dorthin mußte sich die englische Bewegung für die Wiederaufnahme der Sonntagsfeier verpflanzen, wo sie dann auch im Volksgeiste gleiche Begründung fand. Die amerikanische Tractatgesellschaft zu New-York verbreitete demnach mit Eifer eine im gleichen Sinne mit den obigen Preisschriften verfaßte Schrift Justin Edward's: „Gedenke des Sabbathtages, daß du ihn heiligst! oder Gründe für eine würdige Sonntagsfeier." Die darin mitgetheilten Thatsachen sind wichtig. Zum Nachdenken fordern folgende Urtheile auf: „Das größte und wichtigste Mittel, der moralischen Regierung Gottes Wirksamkeit und Kraft zu geben, ist der Sabbath, welcher zur allgemeinen Sittlichkeit in ähnlicher Beziehung steht, wie die Einrichtung der Ehe zur Erhaltung der Keuschheit." Und: „Wenn ein Mann seine Familie nicht ernähren kann, so lange er den Sonntag heilig hält, so kann er sie gewiß weniger ernähren, wenn er den Sonntag entweiht." Zum Beweise, daß weder die Menschen noch die Arbeitsthiere sieben Arbeitstage in der Woche aushalten können, ohne Schaden an ihrer Gesundheit und an ihrer Lebenslänge zu leiden, wird erzählt, daß im J. 1832 das britische Unterhaus ein Comité von 30 Mitgliedern zur Untersuchung der Folgen von siebentägiger Arbeit in der Woche niedergesetzt habe, worin die ausgezeichnetsten Männer, ein R. Peel, R. Inglis, Th. Baring, die Lords Murray, Morpeth und Ashley sich befanden, und ein ergrauter Arzt von London, Farre, nachdem er von Pferden bemerkt, daß sie den siebenten Tag ruhen müssen, erklärte: „Der Mensch, ein Geschöpf höherer

Ordnung, wird zwar durch die Kraft seines Geistes eine Zeit lang aufrecht erhalten, daß der durch anhaltende tägliche Anstrengung seinem animalischen Theile zugefügte Schaden nicht so schnell sichtbar wird, als beim unvernünftigen Thiere: aber auf die Dauer kann er es doch nicht aushalten; das Sinken seiner Kräfte zeigt sich dann plötzlich und geht viel schneller vor sich; seine Lebenstage werden verkürzt, oder ein ganz kraftloses Alter wird dadurch ihm vorbereitet." Der berühmte Menschenfreund, Wilberforce, schrieb es seiner gewissenhaften Haltung des Sonntags zu, daß er unter dem Drang seiner Geschäfte so lange Zeit thätig zu sein vermochte, dagegen der ebenso bekannte Staatsminister, Lord Castlereagh, sich wohl in Folge seiner unausgesetzten Gemüthsanstrengung selbst entleibt habe. Der Professor der Pathologie, Dr. Sewall, zu Washington, und mit ihm fünfundzwanzig andere Aerzte zu New-Haven bezeugten: „Würde der Tag der Gottesverehrung und der Ruhe mehr beachtet, so könnte viel mehr körperliche und geistige Arbeit und viel bessere vollendet werden; man würde sich viel mehr einer guten Gesundheit erfreuen, mehr Vermögen haben, unabhängiger sein, weniger Verbrechen, weniger Armuth und Krankheiten haben." Der frühere Präsident des ärztlichen Vereines zu New-York, Dr. Smith, führt an: „In England waren jahrelang zweitausend Menschen wöchentlich sieben Tage beschäftigt und erhielten am Sonntage doppelte Löhnung, um sich den Raub des Sonntagrechtes gefallen zu lassen. Aber die Leute wurden statt wohlhabender und besser — ärmer und schlechter. Man ließ sie endlich wieder nur sechs Tage arbeiten, für nur sechstägigen Lohn, und sie lieferten mehr Arbeit, als früher in sieben Tagen. Auf den Schiffswerften in Pennsylvanien, bei der französischen Marine, in einer großen Mehlfabrik, bei mehreren Fischereien, in einer großen Salzfabrik u. s. w. machte man ähnliche Erfahrungen. Die Politik, die durch Verletzung der Rechte, welche die unendliche Weisheit und Güte gegründet, zu gewinnen sucht, ist eigennützig, kurzsichtig und schlägt sich selbst aufs Haupt." Als Beispiele an den Thieren werden angeführt: 120 Pferde, die eine Reihe von Jahren sieben Tage in der Woche gebraucht wurden, verendeten schwächlich vor der Zeit, so daß der Besitzer aus Sparsamkeit wieder die sechstägige

Arbeit einführen mußte, worauf die Pferde viermal länger zu brauchen waren. Zwei Nachbarn im Staate New-York machten sich mit Schafheerden an demselben Tage auf den Weg zu einem entfernten Markte. Der eine trieb Tag für Tag fort, der andere ruhte am Sonntag, doch kam dieser früher an als der andere, und weniger abgemattet war sein Vieh. Er hatte es am Montag nach der Ruhe 17 englische Meilen (3½ deutsche) getrieben, am Dinstag 16 und so bis Sonnabend, wo er sie nur 11 Meilen trieb. Des Nachbars Schafe konnten die letzten Tage nur 6 bis 8 Meilen laufen. Gleichen Gegensatz bildeten zwei andere Schaftreiber auf gleichem Wege, und der Sonntagsfreund kam gerade so viel Tage früher am Ziele an, als er Sonntage gefeiert. Noch andere Beispiele führt Edwards an, und ebenfalls aus Thatsachen beweist er, daß auch die Wohlfahrt der Seelen die Heiligung des Sonntags verlange. Von 1032 Verbrechern im Staatsgefängniß zu Auburn hatten nur 26 den Sonntag gewissenhaft beobachtet. Von 100 Verbrechern in Massachussetts gab es 89, die in fortwährender Entheiligung des Sonntags gelebt. — —

Offenbar ist die Heilighaltung des Sonntags in der Christenheit nicht so sehr eine Angelegenheit, welche erst in den verschiedenen kirchlichen Vereinen zur Anerkennung gebracht werden soll, als eine Sache des Volks, welches in Gefahr ist, sich derselben gänzlich zu entziehen. Es dient der katholischen Kirche zum Ruhme, daß schon ihre Einrichtungen und ihre auf die Diener des Altars geübte Macht die Ehre und die Wirksamkeit des Sonntags sicherte. Auch die Protestanten haben bis auf den heutigen Tag den Charakter des Sonntags bewahrt, wenn gleich der Einfluß ihrer Geistlichen auf die Gemeinden sich nicht immer auf gleicher Höhe zu erhalten vermochte. Allenthalben aber unterlag die gläubige Menge auf den Gebieten der Erkenntniß, im Bereiche der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und in den Gegenständen ihrer Thätigkeit so umstaltenden Veränderungen, daß die Geltung des früher Bestandenen und Geübten allmälig ganz zu verschwinden drohte und man sich genöthigt sah, es nicht mehr wie vorhin bei der blos allgemeinen, durch die Gesetze geregelten Amtsverwaltung bewenden zu lassen, sondern den religiösen Stoff mitten hinein in die kleinsten Kreise der Kirchen-

mitglieder mit allem möglichen Nachdruck zu treiben, damit aus der mühsamen Regelung der Einzelnen die öffentliche Ordnung im Ganzen wieder zu Stande komme. Diese Bedeutung haben die „Volksmissionen," welche gegenwärtig wieder von den Katholiken eifrigst betrieben werden, haben die Anstrengungen der Protestanten für die „innere Mission," haben auf beiden Seiten die verschiedenen „Vereine," als ebenso viele Mittelglieder zwischen den persönlichen Grundlegungen und zwischen der wiederherzustellenden Kirche selbst. An dem Eifer der Einen Seite scheint sich der Eifer der andern zu entzünden, und der Erfolg im Großen kann nicht mehr zweifelhaft sein. Als ein solches zur Nachahmung treibendes Beispiel kann die Begeisterung dienen, mit welcher die Protestanten jetzt für die wieder ins Leben einzuführende Sonntagsfeier, namentlich in Deutschland, ganz auffällig wirken. Dr. Harnisch erinnert, daß schon Ende 1847 ein Freund der Religion zwei Preise von 150 und 100 Ducaten in Gold für die beste Schrift über die Sonntagsheiligung durch Dr. Marriott in Basel bestimmte, zu deren Prüfung Gerlach und Kuntz in Berlin, Pastor Ball, dann Pfarrer Härter in Straßburg und Professor Ebrard in Erlangen, ausersehen wurden. Zur Feststellung der fraglichen Aufgabe sind die Preisrichter über 11 Puncte in der Beurtheitheilung eins geworden, und sie sprachen den Preis unter 35 eingelaufenen Schriften folgenden zwei zu: Oschwald, Pfarrer im Canton Zürich, und Liebetrut, Pfarrer bei Berlin. Ferner ist diese Angelegenheit von dem „Centralausschusse für innere Mission der deutschen evangelischen Kirche," und im Zusammenhange damit von der Wittenberger „Versammlung für Gründung eines deutschen evangelischen Kirchenbundes" derart in Verhandlung genommen worden, daß eine eigene Zeitschrift dafür: „Monatsblatt für Sonntagsheiligung, Stadtmission, Reisepredigt, Bibel- und Volksschriftenverbreitung, Kleinkinderschulen, Enthaltsamkeits- und Jünglingsvereine, herausgegeben von C. Mann, Pfarrer bei Durlach, und Ed. Walther, Prediger zu Magdeburg," und in der Provinz Sachsen der „Sonntagsverein" in Gnadau gegründet wurde, der im Sommer 1850 einen Preis setzte für eine gute Schrift über Sonntagsheiligung, „geschrieben von Arbeitern," eigene

Schreiben an Behörden unterfertigte und Ansprachen an alle Stände zu erlassen beschloß. Dieser Feuereifer unserer getrennten Glaubensbrüder, der gewiß aus der gemeinschaftlichen Quelle eines tiefgefühlten Bedürfnisses entspringt, für uns jedoch auf der Gegenseite den widerlichen Nebengeschmack pietistischer Mischung hat, ist doch für uns Katholiken eine sehr erfreuliche Erscheinung, die uns antreiben mag, ebenso auf unserm Gebiete außerordentliche Anstrengungen zu machen, um eine der Grundbedingungen zum Gedeihen des religiösen Lebens zu befestigen und wirksam zu machen. Unsere vorliegende Besprechung jedoch hatte einen andern nächsten Zweck, nemlich es klar vor Augen zu stellen, daß es mit dem Sonntag sich gar nicht um eine blos religiöse oder kirchliche Sache handle, zur Förderung der Andacht und der äußerlichen Ordnung, um eine zunächst die Geistlichen und die Frommen im Lande betreffende Sache, die etwa hauptsächlich den untern Volksclassen, den Landleuten u. s. w. zu empfehlen sei, und die von den höhern Ständen ohne großen Schaden bei Seite gelassen werden könne. Nein; sondern die Einhaltung des Sonntags ist eine göttliche Anordnung, eine in der Weltordnung gegründete, von den Naturgesetzen bedingte Anstalt. Die göttlichen Anstalten aber sind keine vereinzelten Maßregeln, sie stehen unter einander in so engem Zusammenhang, daß die eine nicht ohne Benachtheiligung der andern verkannt und beseitigt werden kann. Mag man über die Vorschriften der Kirche sich anmaßlich hinaussetzen, es drängen gesundheitliche, gewerbliche, sociale, humanistische Rücksichten und Gründe, welche die Sonntagsruhe empfehlen, ja zu ihrer religiösen Feier ermahnen. Verschmäht der Religionsunterricht die Unterstützung derselben nicht, läßt er sich darauf ein, die kirchlichen Lehren und Vorschriften als solche darzustellen, welche sich auf die Natur des Menschen selbst, auf die Einrichtungen des Weltganzen in der Weise gründen, daß sie von der allweisen und allgütigen Vorsehung auf die Beglückung unseres Geschlechtes berechnet sind, dann entzieht er nicht nur den Gegnern der Religion die gefährlichsten Waffen, sondern er erleichtert es auch den sich den sinnlichen Vortheilen allzu sehr hingebenden Gemüthern, daß sie mit gleichem Fleiße sich nicht minder den geistigen Bedürfnissen zu-

wenden, und er bereitet sie vor, selbst dann, wenn sie den wesentlichen Zusammenhang nicht deutlich und bewältigend genug einsehen, schon auf die bloße Autorität der Kirche hin und in demüthiger Unterwerfung unter Gottes Wort und Willen sich folgsam zu beweisen. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit den Geheimnißlehren des Christenthums, daß sie an Ueberzeugungskraft gewinnen, wenn sie nicht blos in den herkömmlichen Formen der Schule und in der fast abgenützten, also entkräfteten Färbung des von frühern Jahrhunderten überkommenen Gewandes vorgetragen, sondern angemessen den verschiedenen Bildungsstufen, Richtungen und Bedürfnissen der Zeit unter Bezugnahme auf den fortgeschrittenen und erweiterten Stand aller Wissenschaften, erklärt, erläutert und ans Herz gelegt werden. Hütet man sich nur, in dem eigentlichen Lehrinhalt etwas zu ändern oder wegzuschneiden; verwahrt man sich in dem löblichen Bestreben, Allen gerecht zu werden, vor der Gefahr, durch Abstractionen und subtile Darstellungen den Lehrstoff selbst zu verflüchtigen und in fremdes Gebiet zu leiten; hält man nur fest an der Kirche lehrenden Geist und Worte: so kann man duldsam auch neue Auffassungen und Methoden gewähren lassen, wodurch die Berührungspuncte vermehrt und befreundete Helfer gewonnen werden, nach dem großsinnigen Ausspruche des Apostels: Lasset sie lehren nach ihrer Weise, wenn Christus damit verkündigt wird! (Phil. 1, 18.)

Seitdem obiger Aufsatz der Hochw. Redaction übergeben worden (2. Mai 1851), sind die Stimmen für die wiederherstellende Sonntagsfeier auf katholischer und protestantischer Seite so laut und allgemein geworden, daß es überall kaum mehr darauf ankommt, die Erkenntniß dieser Pflicht vorzubereiten, als sie lebendiger zu machen und in ihre Anwendung durchzuführen. Nachdem die beklagenswerthesten Folgen der Glaubenslosigkeit sich in den kirchlichen Zuständen nicht minder, als in den bürgerlichen und staatlichen ganz auffallend herausgestellt, boten selbst die Gesetzgebungen und Behörden den andringenden Hirtenbriefen der Bischöfe, und den Bemühungen des eifernden Clerus ihren Beistand an, und es steht zu erwarten, daß allmälig die Hausväter und die Lehrer, die Gewerbsleute und die Beamten in ihren eigenen humanen und socialen In-

teresse immer völliger zu der Einsicht kommen, daß die uraltehrwürdige Sonntagsfeier wahrhaftig die belebende Sonne des Christenthums sei, welche die gesammte Geisterwelt belebend durchdringt und den allseitigen Fortschritt in Bildung, Sittlichkeit und äußeren Wohlstand ermöglicht. Es war ein erleuchteter Blick der gegenwärtigen Regierung des durch und durch zeracterten Frankreichs, welcher sie bestimmte, in einem der ersten ihrer gesetzlichen Erlässe die Sonntagsfeier im ganzen Reiche durchzuführen. Nach diesen erfreulichen Vorgängen, die überhaupt schon von dem Wiederhervortreten christlicher Gesinnung gegen die frevelhaften Wirren der Zeitphilosophie und gegen den herrschenden Sinnentaumel des Materialismus und der Industrie Zeugniß ablegen, steht die Frage über die Nothwendigkeit der Sonntagsfeier gegenwärtig nicht mehr in erster Reihe, wohl aber eine andere, wie nemlich, nach beseitigter Entheiligung dieses Tages, die Feier desselben im Geiste der katholischen Kirche zu bewerkstelligen sei. Schon der Berliner Professor E. W. Hengstenberg hat in seiner neuesten Schrift: „Ueber den Tag des Herrn" (1852), einer gelehrten exegetisch-dogmatischen Abhandlung, es nöthig gefunden, (S. 167.) vor Ueberschätzung zu warnen: „Dem Satze: Ohne ordentliche Sonntagsheiligung kann die Kirche nicht wieder aufgebaut und gereiniget werden, erkennen wir eine gewisse Wahrheit zu, meinen aber, daß noch wahrer der andere ist: Ohne Ausbau und Reinigung der Kirche kann keine ordentliche Sonntagsheiligung stattfinden. Durch das Innere zum Aeußern, das ist der Weg des neuen Bundes." Durchdrungen von dieser Wahrheit durchziehen die Missionen der katholischen Kirche die deutschen Länder, und nehmen die Katholikenvereine das Leben und Wirken aller Stände in Angriff, arbeitet auch der wackere Kolping in Köln an den Gesellenvereinen. Praktisch und mit glänzendem Erfolge verwirklichet also die katholische Kirche als Bewahrerin des christlichen Heils auch in unserem schicksalsreichen Jahrhundert, was Hengstenberg seinen Glaubensgenossen erst nur in frommen Wünschen ans Herz legt, wenn er mit Hirscher (Moral, II. S. 354.) auch die Freude als Mittel der Erbauung bevorwortet und selbst Processionen nicht abweiset, indem er S. 67. schreibt:

„In dieser Hinsicht hat unsere Kirche (die lutherische) eine große Schuld abzutragen, und wenn sie einmal sich ernstlich darauf legt, so wird das weit mehr Frucht schaffen als alle Sonntagsverordnungen, die freilich auch sein müssen, auf die aber manche Diener der Kirche, wie es scheint, zu viel Gewicht legen. Es mag Fälle geben, wo die Policei zur Hilfe genommen werden muß, namentlich wo es gilt, die Untergebenen gegen ihre Herren zu schützen, die ihnen den Sonntag rauben wollen. Aber darauf vorzugsweise bedacht sein, heißt sich selbst das Zeugniß der Ohnmacht ausstellen und die Kirche erniedrigen, deren eigentliche Aufgabe eine ganz andere ist. Je größer die zum Theil durch Schuld der äußeren Kirche entstandene Entartung der Sonntagsfeier ist, desto tiefer muß die Kirche sich herablassen, um die durch Freude von der Weihe Abgeführten durch Freude wieder zu ihr zurückzuführen. Die Liebe muß sie treiben, den gebahnten und bequemen Weg der Predigtgottesdienste zu verlassen, muß sie ebenso erfinderisch machen in Aufsuchung heiliger Vergnügungen, wie die Welt ist in Aufsuchung weltlicher Lustbarkeiten. Das allein kann den Sonntag wieder populär machen. Wer meint, daß das unter seiner Würde ist, der vergißt, daß er berufen ist einer Volkskirche zu dienen, was freilich viel Schweres mit sich bringt, aber auch viel Seliges, so gewiß, als wir einen Heiland haben, der gekommen ist, das Verlorne zu suchen. Sieht man unser Volk an wie es ist, so muß man schmerzlich lächeln über die Versuche, die Heiligung des Sonntags wieder unter ihm einzubürgern ohne Anwendung anderer Mittel als der gewöhnlichen. Das Höchste, was man in Bezug auf die Masse auf diese Weise erreichen kann, ist, daß weniger gearbeitet wird, dafür aber desto mehr getrunken u. s. w. Wir freuen uns aber, daß die Anfänge einer andern Praxis bereits vorliegen, daß es hier nur gilt, ein bereits unter Gottes sichtbarem Segen begonnenes Werk weiter fortzuführen. Zu diesen Anfängen rechnen wir zuerst die liturgischen Gottesdienste, die, abgesehen von ihrer tiefern Begründung, schon darin ihre Rechtfertigung haben, daß unser Volk seiner großen Masse nach auf dem Standpuncte des A. T. steht, und also wie unter diesem durch die schönen Gottesdienste des Herrn angelockt werden muß. Eben dahin rechnen wir die mehr und

mehr im Wachsen begriffene volksmäßige Begehung der Missionsfeste. In Verbindung mit ihnen zeigen sich auch schon die Anfänge einer Erneuerung der Wallfahrten im evangelischen Geiste. Besonders hat uns hier eine Einrichtung angesprochen, die mehrere Geistliche der Provinz Sachsen seit Kurzem getroffen haben. In einem gewissen Umkreise wird an jedem Sonntage an einem Orte Missionsfest gehalten. Dorthin ziehen unter Absingung von „Pilgerliedern" die andern Gemeinden mit dem Pastor an der Spitze und werden gastlich aufgenommen. Das sind Zeichen, daß die Kirche daran denkt, den alten Wein in neue Schläuche zu füllen, da die alten nicht mehr halten wollen. Gehen wir auf dieser Bahn weiter fort, so werden wir weiter kommen als mit Gemeindeordnungen und Presbyterialverfassungen."

Ein wahres Wort! es rechtfertigt die alten Uebungen der katholischen Kirche, die nicht erst, wie hier vom Protestantismus gezeigt wird, nöthig hat, an einzelnen Orten „Versuche" zu machen, und froh ist, wenn es hie und da schon zu „Anfängen" kommt. Sie hat nemlich von jeher dahin gearbeitet und unter Leitung des heiligen Geistes mit Erfolg gearbeitet, daß die theoretischen Lehren der Religion nach ihrer Feststellung gegen die Irrlehren, auch ins Leben der Gläubigen eindringen, eine äußere Form gewinnen, in die Sitten, Uebungen, Gefühle und Vorstellungen übergehen und so unbewußt in der Jugend, in den Körperschaften und Ständen, in den Schulen und Kunststätten, in den Gesetzen und Einrichtungen tiefe Wurzel fassen. Eine falsche Wissenschaft hat diese Uebungen, deren Zusammenhang mit dem Zwecke des Christenthums verkennend, als Ueberreste mittelalteriger Barbarei verlacht und abgethan, sie hat die Gebrechen der Zeit, die Fehler der Personen, die Thorheiten fremden Einflusses ihr selbst, der unbefleckten Kirche, aufgebürdet und diese Zerstörung der wesentlichen religiösen Lebenselemente eine „Reinigung" genannt. Die Sonntagsnoth ist nur Ein Beispiel dieser Art von den vielen, welche dem Protestantismus zur Last fallen, und ihn, welcher jetzt wieder den Muth hat, von einer „K i r c h e" zu reden, nöthigen, eine „A u c t o r i t ä t d e r Kirche" anzurufen (S. 91.), die er doch in seinem Abfalle von der Kirche wurzelhaft vernichtet hat. Das Argument, welches Hengsten-

berg S. 162. für den Sonntag herbeiführt: „Stammte die Feier des Sonntages nicht schon aus dem apostolischen Zeitalter, so läßt es sich schwerlich erklären, wie dieselbe bald nach demselben in den verschiedensten Gegenden verbreitet gefunden wird, wie unter allen Spaltungen, Abwegen, Streitfragen keine vorkommt, die diesen Gegenstand betraf, wie keine ketzerische Gemeinde einen andern Versammlungstag hatte" — läßt es sich nicht, gehörig benützt, noch auf so viele andere Dogmen und Ordnungen der Kirche anwenden, für deren Wiederherstellung zu seiner Zeit der Sinn wohl ebenso noch erwachen dürfte, wie es an einigen bereits geschehen?

Auch der Lösung dieser zweiten Frage wird sich der Clerus, welcher bereits die Weihe des Tages dem Zeitgeiste abgerungen, unterziehen, denn auch hier gilt das apostolische Wort: „der Buchstabe tödtet, der Geist aber belebt." Der Sonntag muß durch Unterricht, Erbauung und wahre Bildung geheiligt werden, wenn er nicht wieder eine leere Förmlichkeit ohne Geistesfrucht werden soll. Der Unterricht und die geistliche Leitung muß über das Wortgerippe des Katechismus und der Kirchengebote hinausschreiten; der durch vielseitige Bildung ausgerüstete Clerus muß im Besitze der Mittel sein, durch welche Ueberzeugungen hervorgebracht, die unabweislichen Interessen der Zeit befriediget, die Sitten veredelt und gemeinnützige Bestrebungen gefördert werden. In diesem Sinne hat auch die vierte im vorigen Jahre zu Mainz tagende Versammlung des großen Katholikenvereins die Preisfrage über die Sonntagsfeier ausgeschrieben, und ihrer gelungenen Lösung sieht jeder Gutdenkende mit Sehnsucht entgegen.

Zum Schlusse möge noch gestattet sein, über den S. 211 genannten Dr. Mariott in London etwas Näheres zu bemerken. Er ist einer der thätigsten Missionäre jenes großen Vereins in England, welcher nebst der großartigen Bibelverbreitung das Missionswesen auf der ganzen Erde betreibt, und seine Thätigkeit insbesondere auf die Katholiken erstreckt, das Volk durch die betriebsamste Verbreitung von Flugschriften — Tractätlein — zum Abfall zu bewegen, und an die Stelle der römischen Kirche den anglikanischen Pietismus zu setzen bemüht ist. Von dieser Seite ging in

Basel der obige Preis für die beste Schrift über Sonntagsfeier aus, der von Oschwald und Liebetrut gewonnen wurde. Unsere „Zeitschrift" konnte nur den Gegenstand und den Eifer seiner Sachwalter als bemerkenswerth im Auge halten, ohne sich mit ihren Zwecken und Mitteln betheiligen zu wollen. Mit welchem Fanatismus aber dieser Pietismus verträglich ist, davon brachte die „deutsche Volkshalle" in ihrer heurigen Nr. 61. (März) zweiter Ausgabe eine empörende Nachweisung. Denn derselbe Dr. Mariott, welcher seine Blicke auf die Bekenner dieser Secte am Rheine geworfen, wagte im September 1850 zu Dürmersheim bei Karlsruhe einen offenen Angriff auf die eben daselbst thätigen katholischen Missionäre durch die lügenhaftesten Anschuldigungen, und namentlich durch den pöbelhaftesten persönlichen Anfall auf P. Haßlacher, welchen er im Augenblicke der Abreise zu einer öffentlichen Disputation nöthigen wollte, aber durch die nunmehrige Veröffentlichung des schmachvollen Hergangs seinen Lohn davon trug. Die katholische Kirche wandelt ihren erhabenen Gang, von Gott erfüllt, auch über den Moder der Lüge und des Betrugs ruhig und unaufhaltsam fort, denn in ihrem Geleite sind die Wahrheit, und das Leben.

Fesl.

6.

Die Eigenschaften des verklärten Leibes.

Seitdem der Erlöser durch Seinen Tod und Seine glorreiche Auferstehung „den Tod im Siege verschlungen," (Jes. 25, 8. 1. Cor. 15, 54.) dürfen die Erlös'ten, die das Bild ihres himmlischen Stammvaters an sich tragen, getrost das schwarze Leichentuch mit dem hellen Siegeszeichen des Kreuzes zieren, und wie in überströmender Wonne, ob des Triumphes über die Verwesung, mit der Kirche kühn ausrufen: „o felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem!"

Die Auferstehung des Erlösers ist die sicherste Bürgschaft, daß auch unsere Leiber einst vom Grabe werden auferstehen; denn so schließt der Apostel, für Jeden verständlich und seinen Ausspruch mit gesteigertem Nachdruck wiederholend: „Wenn es keine Auferstehung der Todten gibt, so ist auch Christus nicht auferstanden.“ (1. Cor. 15, 13. 15. 16.)

Doch wer hat hinübergesehen in die paradiesische Ferne? Wie soll der Leib, zwar dem Geiste vereint, aber von Bedürfnissen und Schwachheiten gedrückt, ein würdiger Bewohner sein jener heiligen Stadt, deren „Thore wie Perlen,“ deren „Gassen wie reines Gold und durchscheinend Glas“ und deren „Licht ist die Klarheit Gottes?“ (Offenbg. 21.) Wie ist dieß möglich? —

Eine vorlaut klingende Frage, — doch, wie es scheint — eine billige; denn mehr als dunkle Umrisse zeichnet die heilige Urkunde von jener Herrlichkeit, die an unserm Leibe soll offenbar werden. Noch mehr. In dem auf Tabor verklärten Heiland ist uns ein Bild gegeben, dem wir nach der Auferstehung ebenbildlich werden sollen. Hierauf weiset der Apostel in unverkennbaren Zügen hin, wo er die Philipper zu einen heiligen Wandel aufmunternd, sie an den, für einen solchen Wandel bestimmten Lohn mit den Worten erinnert: „unde (scil. de coelo) etiam salvatorem expectamus Dominum N. J. Christum, qui reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae.“ (Phil. 3, 20. 21.)

Wann war der Leib Christi ein corpus claritatis? Offenbar schon damals, als sein Angesicht leuchtete wie die Sonne, und sein Gewand glänzte wie der Schnee, — also auf Tabor bei der Transfiguration. (Matth. 17, 1 ff. Mark. 9, 1 ff.) Unser Leib nun, sagt Paulus, wird, wenn Christus (unserer Erwartung gemäß — also am großen Auferstehungstage) erscheinen wird, wiederhergestellt werden (reformabitur). Aber wie? Gleichförmig dem verklärten Leibe Christi: configuratum corpori claritatis suae.

Diese Verklärung aber, in welcher Christus den drei auserkohrenen Jüngern auf dem Tabor erschien, war nur eine vorläufige Offenbarung (anticipation) jener Herrlichkeit, die Ihm durch Seinen

Tod in Seiner Auferstehung zu Theil wurde; denn Christus mußte leiden und so in Seine Herrlichkeit eingehen. (Luk. 24, 26.) Wie also der auf Tabor verklärte, so ist auch der auferstandene Erlöser ein Bild, (exemplar. Cat. Rom.) das jene Herrlichkeit zur Kunde bringt, die unsere Hoffnung ist; denn mit Ihm, unserem Haupte, leiden wir, mit Ihm werden wir verherrlicht. (Röm. 8, 17.)

Auf Grund dieser Quelle, welche die heilige Schrift in der Hinweisung auf Christi verherrlichten Leib und in ihren sonstigen Aussprüchen für die Lehre von der Beschaffenheit des im Himmel verklärten menschlichen Leibes darbietet, und geleitet durch die Zeugnisse der Väter über diesen Punct, nennt der römische Katechismus vier besondere Eigenschaften, mit welchen der auferstandene Leib der Frommen von Gott ausgestattet werde: es sind die impassibilitas, claritas, agilitas, subtilitas.

Dieser Eintheilung folgend, wollen wir das Einzelne, was jene Bestimmungen enthalten, hervorzuheben und nachzuweisen versuchen.

1. Die Leidenslosigkeit (impassibilitas).

Durch die Sünde ist für das Menschengeschlecht die Herrschaft über die Natur in und außer ihm verwirkt worden. Und wie sollte auch der Mensch, der die Triebe der sinnlichen Natur nicht gehörig zu beherrschen weiß, ihren Bedürfnissen gebieten können? Wie sollte er vollends die feindlichen Elemente, die auf seinen Leib eindringen, diesem zum sicheren Schutze, immer siegreich zurückschlagen? Er unterliegt ihnen und leidet. Dieses Leiden, das sich schon deutlich genug in dem Schrei verräth, womit das neugeborne Kind des Tages Licht begrüßt, zieht sich in manchfachen, mitunter schauerlichen Gestaltungen durch das ganze Leben hindurch, bis es in der Trennung vom Geist und Körper im Tode sich vollendet, und der Organismus des Leibes zersetzt wird in der Verwesung.

„Der Leib aber, der gesäet wird in Verweslichkeit, wird auferstehen in Unverweslichkeit." (1. Cor. 15, 42.)

Demnach wird der auferstandene Leib also nicht mehr aufgelöst werden in der Verwesung, oder da dieß nur in Folge seiner Trennung vom Geiste im Tode möglich, der Mensch wird nach der

Auferstehung ewig als solcher fortbestehen oder unsterblich sein. Aber nicht nur der Vollendung menschlicher Leiden, des Todes und der Verwesung, sondern jeder Verletzbarkeit durch feindliche Eindrücke sind die Leiber der Seligen enthoben.

Die Empfindung des Leidens ist der Schmerz; die Hingabe an den Schmerz die Trauer; die Sprache der Trauer die Klage. Alle diese Zustände aber, die dem Leiden naturgemäß folgen, haben für die Verklärten ein Ende genommen; denn: „Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz." (Offenb. 21, 4.) Weder der „neue Himmel" noch die „neue Erde" wird nachtheilig auf die Seligen einwirken; denn sie werden nicht mehr hungern noch dürsten; es wird nicht mehr auf sie fallen die Sonne noch irgend eine Hitze. (Offbg. 7, 16.) Daß der Seher an diesen Stellen unter denen, die er als unverletzbar durch Infestation der Elemente preist, die Verklärten versteht, bedarf des Beweises nicht; indem er von solchen redet, so um den Thron des Lammes stehen — im himmlischen Jerusalem (7, 2. 21, 1. 10 ff.), also nur das Reich der Seligen im Himmel meinen kann.

Schon vor Seinem Tode zeigte sich des Erlösers Leib oft genug als unverletzbar; (was ihm schon vermöge seiner hypostatischen Union mit dem göttlichen Logos zukam) aber recht offenbar wurde diese Eigenschaft erst, als er durch sein Leiden verherrlicht wurde, und zwar zunächst darin, daß der Leichnam des Heiligen die Verwesung nicht schaute, und sodann, daß Er aus dem von Soldaten scharf gehüteten Grabe hervorging.

Diese herrliche Gabe wurde auch an Manchen, die im Glauben und in der Liebe bewährt befunden worden, schon in ihrem sterblichen Fleische offenbar: jene drei Knaben im Feuerofen umloderte hoch die Flamme, und verbrannte sie nicht (Dan. 3.), und den Daniel in der Löwengrube umlagerten grimmige Thiere und sperrten ihre Rachen nicht wider ihn auf. (Dan. 14, 30 ff.)

Wenn es nun feststeht, daß die Leiber der Seligen keine störenden Eindrücke von außen empfangen können, so erhebt sich die andere Frage: ob sie jedem, auch fördernden Einflusse der Elemente verschlossen sein werden. Alle Eindrücke von außen empfängt der Mensch

mittels des allgemeinen (Gefühls-) Sinnes und der vier besondern Sinne (des Gehörs, Gesichts, Geschmacks und Geruchs). Nun unterliegt es allerdings keinem Zweifel, daß der verklärte Leib mit allen Sinnen, die hienieden die Wahrnehmung des Aeußern vermittelten, wird begabt sein; da ja kein Glied, nicht einmal ein Haar des Hauptes verloren gehen (Luk. 21, 18), und der verklärte Leib mit Allem, was zu seiner Wesenheit gehört [1]), auferstehen soll; doch ist es kaum zu bestimmen, wie weit die Sinne thätig sein werden. Daher möchte auf jene Frage, wie auf so manche Andere in diesem Gebiete als Antwort passen: „Die Gedanken der Sterblichen sind zaghaft, und ihre Ansichten unsicher." (Weish 9, 14.) Genug ist es, zu wissen, daß unser Leib frei sein wird von jeglichem Leiden, das hier so oft den Aufschwung des Geistes zu Gott hemmt.

2. Die Herrlichkeit (claritas).

Wohl sind des Herrn Werke bewunderungswerth; wohl rühmt der Himmel, wohl die Erde mit allem, was sich aus ihr herausbildet, des Schöpfers Macht und Pracht; — aber das kunstvollste und edelste Gebilde in der Natur, der menschliche Leib, birgt sich unter das Gewand, seitdem Adam sich nackt gefühlt. — Wie manche schöne Seele wohnt in einem preß- und krüppelhaften Körper, ihn anzuschauen thut dem Auge weh; aber auch der Anblick des schönsten menschlichen Leibes, wenn das Kleid ihm fehlt, zieht Schamröthe über das Gesicht der Bessern in dem Geschlechte. Das hat die Sünde gethan!

Doch gesäet wird der Leib in Unehre (ignobilitas), auferstehen wird er in Herrlichkeit." (1. Cor. 15, 43.)

Die nächste Bedeutung der Herrlichkeit (gloriae) ergibt sich aus ihrem Gegensatz, der ignobilitas. — Jedenfalls wird demnach der verklärte Leib frei sein von Verunstaltung und jeglichen Gebrechen, das hienieden seinen Adel verhüllt und sein Ansehen entstellt. Daher lehrt der heilige Augustin: „Nihil tunc (scilicet in coelo) vitii in corporibus exsistet . . . quia Christus non solum nobis

---

[1]) »Quoniam membra ad veritatem humanae naturae pertinent, simul restituentur omnia.« Cat. Rom. p. 1. artic. XI. n. 9.

corpus reparavit, sed quidquid per miseriam hujus vitae fuerit nobis ademptum."

„Neque hoc dixerim, quod aliquid existimem corpori cuiquam periturum, quod naturaliter inerat; sed quod deforme natum fuerat . . . sic esse rediturum, ut servata integritate substantiae, deformitas pereat." (De civ. Dei, l. 22 c. 19 Nr. 1.)

„Proinde nulla erit deformitas, quam facit incongruentia partium, ubi et quae prava sunt, corrigentur, et quod minus est, quam decet, unde Creator novit, inde supplebitur, et quod plus est, quam decet, materiae servata integritate detrahetur." (ib. Nr. 2.)

Dieselbe Versicherung gibt der Cat. Rom. Cap. I. art. XI. Nr. 9:

„Qui enim ab ipso ortu oculis capti sunt, vel ob aliquem morbum lumina amiserunt claudi atque omnino manci et quibusvis membris debiles, integro et perfecto corpore resurgent."

Aber nicht nur von jeder Makel frei, sondern auch mit Allem, was zu seiner Herrlichkeit beiträgt, geziert, wird der Leib des Gerechten in den Himmel eintreten; denn:

„Neque vero corpus tantum resurget, sed quidquid ad illius naturae veritatem atque ad hominis decus et ornamentum pertinet, restituendum est." (C. Rom. p. I. art. XI. Nr. 8.)

Diese Zierde und Schönheit des Körpers fordert aber neben dem gehörigen Verhältniß der einzelnen Theile zu einander die Anmuth und Lieblichkeit der Farbe, die als heller Glanz den verklärten Leib umstrahlen wird. Und hierin liegt die weitere Bedeutung der vom Apostel (in der oben angeführten Stelle I. Cor. 15, 43.) verheißenen Gloria ausgesprochen, die dann sofort als eigentliche claritas erscheint [1]).

---

[1]) Diese beiden Ausdrücke dienen nämlich zur Uebersetzung des griechischen Wortes δόξα, das eben sowohl im Gegensatze von ἀτιμία (ignobilitas) zur Bezeichnung der Schönheit und Herrlichkeit im Allgemeinen (gloria), als auch besonders von einem strahlenden Glanze (z. B. der Gestirne claritas) gebraucht wird, wie die Wörter, die unsere Stelle einleiten, darthun: V. 41. alia claritas (δόξα) solis . . . V. 42. sic et resur-

Jenen Glanz verspricht schon der Siracide denen, die wie ein Brandopfer, d. h. vollkommen mit Leib und Seele dem Herrn sich geopfert: „Die Gerechten werden glänzen und wie ein Funken im Geröhre hin und her fahren.“ (Weish. 3, 7.)

Wie aber werden die Seligen glänzen?

Der Erlöser antwortet mit der Verheißung, „daß die Gerechten im Reiche Seines Vaters der Sonne gleich glänzen werden,“ (Matth. 13, 43.) — und mit dem herrlichen Bilde, das er auf Tabor und nach Seiner Auferstehung enthüllte [1]). Dort, auf dem heiligen Berge besonders glänzte Sein Leib, wie die Sonne, im blendenden Lichte; — und wir wissen, schreibt ein Zeuge dieser herrlichen Erscheinung, daß wir, wenn Er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden. (1 Joh. 3, 2.)

Und wie sollte auch der Leib dann nicht glanzumflossen sein, wenn die Seele Den schaut von Angesicht zu Angesicht, der in einem (für das sterbliche Auge) unzugänglichen Lichte thront — den Vater des Lichtes?! Sollte von ihrer Klarheit nicht der ganze Leib überströmt werden, so wie sie von dem, der mit Licht, wie mit einem Gewande sich kleidet, überstrahlt wird? Schon auf Mosis Antlitz leuchtete ja doch, als er mit Jehova geredet, ein blendender Glanz, der seinem Volke unerträglich war. Daher lehrt der Cat. Rom. (p. I. art. XI. Nr. 3.): „Est vero claritas haec fulgor quidam ex summa animae felicitate ad corpus redundans, ita ut sit quaedam communicatio illius beatitudinis, qua anima fruitur, quo modo etiam anima ipsa beata efficitur, quod in eam pars divinae felicitatis derivetur.“

---

rectio mortorum . . . . V. 43. seminatur in ignobilitate, surget in gloria ($\delta\acute{o}\xi\eta$). Vergl. Phil. III, 21.

[1]) Die Ursache, weßhalb der auferstandene Christus die ganze Fülle Seiner Herrlichkeit vor Seinen Jüngern nicht entfaltet habe, gibt der heilige Augustin folgendermaßen an: Quae claritas in Christi corpore, cum resurrexit, ab oculis discipulorum potius abscondita fuisse, quam defuisse credenda est. Non enim eam ferret humanus atque infirmus aspectus, quando ille a suis ita deberet attendi, ut posset agnosci. Quo pertinuit etiam, ut contrectantibus ostenderet suorum vulnerum cicatrices . . . (De Civ. Dei, l. 22. c. 19. Nr. 2.).

Hieraus leuchtet auch der Grund ein, weßhalb die verklärten Leiber der Klarheit nach verschieden sein werden; welche Wahrheit der Apostel in den bekannten Worten ausspricht: „Anders ist die Klarheit der Sonne, anders die Klarheit des Mondes, anders die Klarheit der Sterne; denn ein Gestirn unterscheidet sich in der Klarheit von den Andern: so ist es auch mit der Auferstehung der Todten.“ (1. Cor. 15, 41.)

Alle Seligen nämlich können in dem wundervollen Zusammenhange von Erkenntniß und Liebe, von Liebe und Erkenntniß Gott nicht gleich tief und innig erfassen, sondern Jeder nur nach dem Maße, der ihm in einem unausforschlichen Rathschluß verliehenen Kraft — oder: Gott kann von der Fülle Seiner unendlichen Seligkeit und Herrlichkeit nur so viel auf jeden Geist überströmen lassen, als dieser aufzunehmen vermag. In demselben Maße nun, wie der Geist von Gott, in demselben kann auch nur der Leib vom Geiste empfangen. Daß hierbei jede Sehnsucht nach der Glorie Mitverklärter und vollends jede Beneidung um dieselbe fern bleibe, folgt schon daraus klar genug, daß Jeder so viel empfängt, als zu f a s s e n, also auch zu — w ü n s c h e n er die Kraft hat.

Aller leiblichen Folgen der Sünde, deren Anblick hier Mitleid, Scham, oder sträfliche Lust erweckt, ist der Verklärte bar: darum ist das Kleid überflüssig; Glanz ist sein Gewand. Licht und leuchtend ist der ganze Leib, da das Auge des Geistes einfach, zu Gott gewendet, ruhet im reinsten Lichte. —

3. Die Behendigkeit (agilitas).

Mehr als ob sie das Gute nicht kennen, und als solches nicht anerkennen, vollziehen es Viele im Werke deßwegen nicht, weil sie von der Schwachheit und Schwerfälligkeit ihres Körpers, der geistigen Thätigkeit zu folgen, sich niederdrücken lassen. Wohl mancher Geist ist willig, und möchte gern in seiner Richtung zu Gott emporstreben; aber da hemmt seinen Lauf das Fleisch, das schwach ist, und leicht der Thätigkeit erliegt: „Der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele, und die irdische Hülle drückt den vieldenkenden Geist nieder.“ (Weish. 9, 15.) Zwar kann der Geist mit seinem durch die

Gnade gestärkten Willen dieser Trägheit des Fleisches; soweit seine Bestimmung es fordert, gebieten; aber manchmal ist er gezwungen, der Schwachheit der leiblichen Natur nachzugeben, und kann in ihre Forderungen nur einwilligen. Dieß zeigt sich am auffallendsten da, wo der Geist, dessen Gedanke wie der Blitz schnell ist, von einem Orte zum andern wünschend, eine feste Schranke findet an seinen trägen Genossen, dessen matte Glieder ungelenkig sind für die Bewegung. Diese Ohnmacht aber erreicht in der Erstarrung im Tode wie ihre Vollendung so auch ihr Ende; denn:

„Der Leib, der gesäet wird in Schwachheit, wird auferstehen in der Kraft!" (1. Cor. 15, 43.)

Die Kraft äußert sich vor Allen in dem Freisein von jeglicher Erschöpfung, die auf Erden nach der Thätigkeit als naturgemäße Folge eintritt; sodann in der Schnelligkeit und Beweglichkeit, womit der verklärte Leib der Bewegung des Geistes zu folgen vermag. Das erste (negative) Moment jener Kraft ist schon in der Leidenslosigkeit des verklärten Leibes mitgegeben, da die Erschöpfung zu den Leiden gehört, die dir Sünde gebracht, und insofern sie in dem Schweiße nach außen tritt, und als Strafe der Sünde schon in dem bekannten Worte des Schöpfers, als Er die Erde in des Menschen Werk verfluchte, vorher gesagt ist.

Von der Beweglichkeit aber, vermöge welcher der verklärte Leib jeder Forderung des Geistes zu entsprechen vermag, weissagt bereits der Prophet Jesaia: „die auf den Herrn hoffen, erneuern ihre Kraft, heben die Schwingen den Adlern gleich, laufen und werden nicht müde, gehen und werden nicht matt," (40, 31.) und auf sie weiset der Weise des alten Bundes hin in den schon genannten Worten: „Die Gerechten werden glänzen, und wie ein Funken im Geröhre hin und herfahren." (Weish. 3. 7.) Bekannt genug ist, wie diese Kraft an dem verherrlichten Leibe des Erlösers sich kundthat in den plötzlichen Erscheinungen, womit Er seine furchtsamen Jünger bald hier, bald dort heimsuchte, und vollends in seiner glorreichen Auffahrt zu Seines Vaters Rechten (mit Leib und Seele); und nicht minder bekannt und zahlreich sind die Beispiele, daß diese Gabe schon manchen sterblichen Dienern Gottes verliehen ward, —

wie dem Petrus, als er über den Spiegel des Meeres seinem Meister entgegen wandelte, ohne zu versinken (Matth. 14. 24–31.), — dem Philippus, als er (nach der Taufe des Kämmerers der äthiopischen Königin) von dem Wege zwischen Jerusalem und Gaza plötzlich nach Azot entrückt wurde. (Ap. 8. 27—39.)

Ueber diesen Punct lehrt der heilige Augustin eben so kurz als treffend: „certe ubi volet spiritus, ibi protinus erit corpus.“ (De Civ. Dei. L. 22. c. 30.)

Also nicht mehr eine drückende Last, sondern geschickt, jedem Winke zu folgen, wird die auferstandene leibliche Natur dem Geiste wieder vermählt werden. — Aber werden die Seligen solcher Kraft der Bewegung sich auch bedienen? Jedenfalls thut der Gebrauch derselben dem Wesen ihrer Seligkeit, welche in der Anschauung Gottes besteht, keinen Abbruch, da sie Gott, der Alles im Allem sein wird, überall besitzen. Von ihnen gilt, was der Papst Gregor I. (hom. 34. in Ev.) von den Engeln sagt: „intra Deum currunt, quocunque mittantur.“

Das Schauen des Geistes in die Tiefen der Gottheit bringt daher für den verklärten Leib keine Anstrengung mit sich: jede Thätigkeit dort ist der Ruhe gleich zu achten; sie bricht nicht den ewigen Sabbath.

4. Die Feinheit — Geistigkeit (subtilitas).

Die körperlichen Leiden des Menschen haben einen näheren Grund darin, das sein Leib ganz den Gesetzen des animalischen Lebens, wie sie für jedes Naturindividuum gelten, unterworfen ist. Als solcher aber soll er nicht auferstehen; denn „gesäet wird ein thierischer Leib (corpus animale), auferstehen wird ein geistiger Leib (corpus spirituale). Vgl. 1. Cor. 15. 44.

Worin besteht nun die Geistigkeit des Leibes, die man auch Feinheit (subtilitas) [1]) nennt? Vor Allem ist hier der Irrthum auszuschließen, als ob die leibliche Substanz in die von ihr wesentlich verschiedene des Geistes umgewandelt würde, als ob die Natur

---

[1]) Vgl. Cat. Rom. art. IX. p. 1. de gloriosi corporis dotibus.

(im Menschen) Geist würde. Das geht schon deshalb nicht an, weil durch eine solche Umwandlung der Mensch die eine wesentliche Hälfte seines Ich's verlieren, oder aufhören würde Mensch zu sein. Was liegt auch dem Apostel ferner, als diese Vorstellung, die überdieß durch die Wiederholung des Wortes corpus (v. 44.) beseitigt wird. Was er hat sagen wollen, deutet der Zusatz zu seinen Ausspruche an: „si est corpus animale, est et spirituale, sicut scriptum est: factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem." (v. 44, 45.)

Der Schluß des v. 44. will weiter nichts, als den Unterschied hinstellen zwischen thierischen und geistigen Leib, wie dieß der griechische Text: „εστι σωμα φυσικων και εστι σωμα πνευματικων" deutlicher noch kundgibt.

Daß dieser Unterschied gegründet sei, soll der v. 45. beweisen, und zwar aus der Schrift selbst, darum wird er eingeleitet mit dem „sicut scriptum est." Die beweisende Kraft dieses Verses liegt offenbar in dem Gesetze der anima vivens und dem spiritus vivificans oder: Adam hatte ein corpus animale, weil er eine anima vivens; Christus hatte ein corpus spirituale, weil er einen spiritus vivificans hatte. — Die Beziehung auf Adam hat der Apostel augenscheinlich aus 2, 7. der Genesis hergenommen. Hier heißt es von Adam, er sei in Folge davon, daß Gott seinen aus Erdenstaub gebildeten Körper den Odem des Lebens eingehaucht, zu einer anima vivens geworden. Die lebendige Seele also gab dem Leibe durch ihre Verbindung mit ihm, das Leben. — Aber erhielt sie auch sein Leben aus sich heraus, belebte sie ihn so, daß er nicht, wie der Körper, genährt, gehegt und gepflegt zu werden brauchte? So groß war der Einfluß der Seele auf den Leib nicht; denn Adam war, um sein leibliches Leben zu fristen, auf die Befriedigung derselben Bedürfnisse angewiesen, die für jedes Thierleben galten, sein Leib stand unter den Gesetzen des animalischen Lebens, war ein corpus animale.

Anders bei Christus [1]). Als Mensch hatte Er zwar wie Adam

---

[1]) Es liegt auf der Hand, daß Paulus unter dem novissimus Adam Christus verstanden wissen will. — Wichtiger ist zu erinnern, daß die Worte

eine lebendige Seele; als aber bei Seiner Auferstehung an Ihm die volle Herrlichkeit des Erlösers offenbar wurde, da ward Sein Leib von dem drückenden Gesetze des Naturlebens, dem Er (freilich nur weil und wann der Logos, in dem die menschliche Natur Christi ruhte, es wollte) bis dahin Unterthan gewesen, erlöst und zur Seligkeit des Geistes in Gott erhoben. Sein Geist belebte den Leib, ward für dessen Leben die erzeugende und erhaltende Grundlage, der spiritus vivificans, so daß dieser (Sein Leib) der Bedürfnisse des animalischen Lebens los, nur aus dem Geiste in Gott lebte oder — ein corpus spirituale wurde. [1])

Auf Erden schon kann und soll der Christ seinen Leib zu einer gewissen Geistigkeit bringen, dadurch, daß Er zwar nicht das leibliche Leben, wohl aber das leibliche Gelüsten in die Herrschaft des Geistes bringt. Und das ist der Weg, der zur vollen vivificatio des Leibes durch den Geist hinführt. Diese dem Apostel geläufige Anschauung liegt allen jenen Stellen zu Grunde, wo er die Menschen eintheilt in spirituales und carnales, wo er von dem zweifachen Gesetze in sich redet, wo er die Gesinnung des irdischen Adams mit der des himmlischen zu vertauschen die Gläubigen aufmuntert, damit sie nach vollbrachtem Tagewerke wie der himmlische Adam würden (der ein lebendigmachender Geist ward), nachdem sie früher dem irdischen Adam gleich gewesen. Vergl. 1. Cor. 3, 1. Röm. 7, 23. 1. Cor. 15, 47. 48. 49.

»novissimus Adam in spiritum vivificantem» nirgendwo sonst in der heiligen Schrift sich befinden, mithin nicht unter das sicut scriptum est gehören, und vom Apostel nur deshalb können hinzugefügt sein, um seinen Beweis zu vollenden.

[1]) Da aus dem Gegensatze von vivens und vivificans so viel hervorgeht, als zu dem vorliegenden Zwecke erforderlich, so ist der andere Gegensatz von amina (ψυχη) und spiritus (πνεῦμα), der freilich das Resultat in ein klareres Licht setzen würde, unberücksichtigt geblieben, zumal die Durchführung desselben zu weit von dem Thema entfernen würde. So viel sei nur bemerkt, daß der Spiritus vivificans nicht der heilige Geist, sondern den menschliche Geist Christi bezeichnen solle. So Augustin, Beda, Lombardus, Thomas von Aquin (bei Esthius: Com. in Ep. I. ad Cor. 15. 45). —

Ganz dieselbe Ansicht von der Feinheit oder Geistigkeit des verklärten Leibes spricht der heilige Augustin aus: „Erit ergo Spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non Spiritus." (De civ. Dei, L. 22. c. 21.) „Quale erit corpus, quod omni modo Spiritui subditum et eo sufficienter vivificatum nullis alimoniis indigebit? Non enim animale, sed spirituale corpus erit, habens quidem carnis, sed sine ulla carnali corruptione [1]) substantiam." Ib. c. 24. n. 5. „Caro Spiritui serviens recte appellabitur spiritualis, non quia in Spiritum convertetur, sicut nonnulli putant ex eo, quod scriptum est: seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale. . . . Non solum enim erit tale (corpus), quale nunc est in quavis optima valetudine; sed nec tale quidem, quale fuit in primis hominibus ante peccatum. Qui licet morituri non essent, nisi peccassent; alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritualia, sed adhuc animalia corpora terenna gestantes." Ib. L. 13. c. 20.

Aehnlich lautet das Zeugniß Gregors des Großen: „Corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae;" (Moral. L. 14. c. 19.) und die Bestimmung des Cat. Rom. „cujus (subtilitatis) virtute corpus animae imperio omnino subjicietur atque ei serviet et ad nutum praesto erit." (p. I. art. XI. n. 13. [2]). Demnach ist der geistige Leib derjenige, der den Lebensgesetzen und Bedürfnissen der Natur enthoben, allein aus dem Geiste seine Lebenskraft hernimmt, in Allem dem Willen des Geistes unterworfen [3]).

---

[1]) Eine Eigenthümlichkeit des animalischen Lebens ist und zeigt sich täglich in dem Zusammenstürzen (corrumpi) des Individuums, in seinem Zugrundegehen, in seinem Untergehen, Zurücksinken in den allgemeinen Naturgrund.

[2]) In gleicher Weise sprechen sich Augustinus (außer den angeführten Stellen: Enchir. c. 91. Gen. ad. lit. L 12. c. 7. Ep. 56. ad Dioscor.) Hilarius Pictav. (tract. in Ps. 118 n. 3. p. 257. Ed. Maur.) Thomas von Aquin (Suppl. III. partis Summae, quaest. 83. art. 1.) über diesen Gegenstand aus.

[3]) Es könnten hier noch verschiedene Fragen erhoben werden, z. B. ob vermöge

Diese Geistigkeit schließt aber nicht aus, daß der verklärte Leib Fleisch habe und Gebein; dieß beweisen schon zur Genüge die eben angeführten Stellen, und sehen wir an dem Urbilde unserer Verklärung; denn als nach Seiner Auferstehung der Erlöser plötzlich zwischen die furchtsamen Jünger, die ob der ungewöhnlichen Erscheinung verwirrt, die Erscheinung nach ihren Naturverstande für einen Geist ansahen, in die Mitte trat, zeigte er ihnen, um sich als ihren Herrn und Meister zu beweisen, Seine durchbohrten Hände und Füße und Seine geöffnete Seite [1]). (Luk. 24, 39. Vgl. Joh. 20, 20. 37.)

Das ist auch die Hoffnung, die im herben Schmerze Hiob Kraft und Geduld lieh: „daß er in seinem Fleische Gott schauen werde." (Hiob. 19, 25.) Hat sonach der subtile Leib Fleisch und Gebein, so folgt, daß er fühl- und tastbar sei. Die Behauptung aber, daß die Geistigkeit des verklärten Leibes in seiner Unantastbarkeit liege, bezeichnet Gregor der Große (moral. L. 14. c. 29.) als eine von Eutyches aus Constantinopel aufgestellte häretische Lehre, die übrigens von der unrichtigen Vorstellung getragen wird, als ob der

---

seiner Subtilität der verherrlichte Leib andere Körper durchdringen könne, oder ob dieß blos Christi verklärtem Leib zukomme (quia ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis — Gregor Magn.); ob die Verklärten, wenn nicht das Bedürfniß, doch die Macht zu essen hätten (die der heilige Augustin nach der Analogie Christi ihnen zuschreibt)? Diese und ähnliche Fragen mögen immerhin für ein frommes Gemüth, das zum Himmel flammt, manchen Reiz bieten; aber weil ihre Lösung, die im besten Falle nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen darf, auf die Beleuchtung von verwandten dogmatischen Bestimmungen weiter keinen Einfluß hat, so sind sie hier übergangen worden.

[1]) Auf Christi Wundmale paßt, was der heilige Augustin von den Wunden der Martyrer sagt: „Nescio quo autem modo sic afficiamur amore Martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quae pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus. Non enim deformitas in eis, sed dignitas erit." Er ist übrigens weit entfernt anzunehmen, daß die Martyrer ohne die Glieder, die sie für Christi Namen geopfert, erscheinen werden, nicht einmal die Verdammten läßt er ohne die Glieder, die sie im Dienste der Sünde verloren, auferstehen. (De civ. Dei, c. 19. n. 3.)

Geist von der Natur nur durch größere Feinheit (oder richtiger durch mindere Durchsichtigkeit des Stoffes) sich unterscheide, so daß der verklärte Leib in luft- oder ätherartiger Verdünnung seines Stoffes die Gabe der Geistigkeit erlange, — und welche Lehre Verwandtschaft verräth mit der Hypothese von dem im jetzigen grobmateriellen Leibe verborgenen, ätherischen Verklärungsleibe — als natürlichem Auferstehungskeime.

Seiner Leiblichkeit nach gehört der Mensch, weil dem Naturreiche, darum einer Gattung an: Der Mensch ist ein Glied des Geschlechts. Wie also zur Erhaltung des individuellen leiblichen Lebens, so steht er auch für die Erhaltung seines Geschlechts unter den Gesetzen der Natur, die hier in der Zeugung gegeben sind. Und auch nach dieser Seite hin, obschon sie in der Kirche durch ein Sacrament geheiligt ist, wird der verklärte Leib dem animalischen Leben nicht mehr angehören, denn: „in resurrectione neque nubent, neque nubentur, sed erunt sicut angeli Dei in coelo (Matth. 22, 30.) [1]. Ja! wie ein Engel Gottes wird der Mensch sein, wenn er Gottes Angesicht schaut. Unter seine Füße gelegt ist die ganze Natur, die ihn vorher in ihre starken Ketten gebannt; sein Leib lebt nach geistigen Gesetzen, dem Gesetze des freien Willens, wird geistig und bleibt doch, was er war — Leib. Humanae naturae dignitas mirabiliter condita mirabilius reformata!

So steht auch, seinem Leibe nach, der Mensch wieder ehr- und ruhmgekrönt da, den Gott ein wenig unter die Engel gestellt, und den die eigene Schuld unter die vernunft- und willenlosen Geschöpfe gestürzt.

Der Fall Adams war, so wie ein Zerfall seines Geistes mit [2]) Gott, so ein Zerfall der Natur in und außer ihm mit dem Geiste.

---

[1]) Zugleich deutet diese Stelle in dem „nubent" und „nubentur" an, daß die Verschiedenheit der Geschlechter nach der Auferstehung fortbestehen wird: „qui utrumque sexum instituit, utrumque restituet." (August.) Zudem ist das Geschlecht kein vitium, sondern gehört zur natura des Menschen; und Alles, was wahrhaft zur menschlichen Natur gehört, wird wieder hergestellt werden.

[2]) Der heilige Augustin lehrt über diesen Zerfall: „Quando dixit Deus

Sie, die im Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes und zur seligen Unsterblichkeit gelangen sollte, entfiel der Herrschaft des Geistes und fiel ihrem eigenen Gesetze, das im Werden und Vergehen besteht, anheim. So wurden Tod und Verwesung herrschend mit allen Leiden, die nur Vorspiele dazu sind. — An die Natur hingegeben, deren Leben ein stetes Zeugen ist, fühlte der Sünder seine Unlauterkeit und Schmach, und hüllte sich ein. Die Natur in ihm drückte wie eine schwere Last; die Natur außer ihm versagte ihren Dienst, nur dem im Schweiße seines Angesichts Arbeitenden lieferte sie dürftige Nahrung. Sie verpflichtete mit ihren Lebensgesetzen den Menschen, und schrieb ihm Bedürfnisse vor, die er nicht umgehen kann.

Der Erlöser aber, der die Schuld des Menschen getilgt und Gottes Huld ihm wieder geschenkt, macht ihn, statt der Sünde Sold, seine Herrlichkeit zum Erbtheil. Wenn der Geist auf ewig Gott vereint ist, wird der Leib auf ewig dem Geiste verbunden. Dann hört, so wie die Leidenschaft, auch das Leiden auf. Die Schmach ist vertauscht mit der Würde, die Schönheit und Glanz nach außen trägt. Nicht mehr drückt dann die Last den Körper nieder; sondern er folgt, kräftig und behend, dem Geiste zur Quelle aller Kraft und alles Lebens. Und was er zum Leben bedarf, reicht ihm nicht mehr die Natur, sondern der Geist theilt ihm von seinem Leben mit, das er selbst von Dem, der das Leben in Sich Selber trägt, empfängt.

So ist die Sünde groß,
Uebergroß das Verdienst.

H. Schmitz.

---

primo homini, quem in paradiso constituerat, de cibo vetito: Quacunque die ederitis ex eo, morte moriemini, non tantum primae mortis partem priorem, ubi anima privatur Deo; nec tantum posteriorem, ubi corpus privatur anima; nec solum ipsam totam primam, ubi anima et a Deo et a corpore separata punitur: sed quidquid mortis est usque ad novissimam, quae secunda dicitur, qua est nulla posterior, comminatio illa complexa est.» De Civ. Dei, L. XIII. c. 12.

7.

Ueber Klosterschulen

mit besonderer Berücksichtigung der Cistercienser.

War es in den ersten Jahrhunderten des Christenthums vorzüglich der Orient, der in seinen berühmten Schulen zu Alexandrien, Antiochien, Cäsarea und Edessa christliche Wissenschaft pflegte und verbreitete: so trat im vierten Jahrhunderte der Occident nicht minder siegreich auf, und Rom, Carthago und Mailand wetteiferten in Gründung christlicher Lehranstalten, in welchen der Katechumene genügenden Unterricht fand; aber auch dem tieferen, gründlicheren Studium der christlichen Lehre Rechnung getragen wurde [1]). — Doch nicht blos die Hauptstädte der Provinzen, die vorzüglichsten Bischofssitze allein sollten solche Institute haben: bald fand auch das Mönchsthum in der Pflege und Fortflanzung christlichen Wissens eine seiner schönsten Aufgaben. Und es ist hier wieder zuerst der Orient, namentlich: Aegypten, Cölesyrien, Mesopotamien, wo die größten und gefeiertsten Kämpfer für christliche Wahrheit aus den Klöstern hervorgingen, oder doch innige Verehrer des Klosterlebens waren, wie Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Gregor von Nazianz u. s. w., so überflügelte doch in kurzer Zeit das Abendland alle die Bestrebungen der orientalischen Kirche. Stellte auch noch Hieronymus den Satz auf: **Monachus non docentis sed plangentis habet officium, qui vel se vel mundum lugeat et Domini pavidus praestoletur adventum (epist. ad Rip. et Desid. adv. Vigil.)**: so war doch diese einseitige Ansicht des Mönchsthumes endlich überwunden, — widerlegte doch Hieronymus selbst durch die That seine Worte — und bereits im fünften Jahrhunderte war Gelehrsamkeit in den Klöstern Italiens und Galliens heimisch geworden. Jetzt trat der Orden des heiligen Benedict mit seiner neuen, bewunderungswürdigen Regel auf, der seinen Mitgliedern zur Pflicht

[1]) Vergleiche: Freiburger Kirchen-Lexikon. Art: Dom- und Klosterschulen.

machte: Lectüre der heiligen Schrift und der Kirchenväter, und Unterricht der Jugend. Zwei, in der Quadragesimalzeit drei Stunden sollten sie der Lesung widmen; (St. Bened. regula. c. 48.) und wie sie immer Zeit fänden, sollte diese ihre Beschäftigung sein. Bei der Wahl des Abten und der übrigen Ordensvorsteher sollten besonders zwei Puncte berücksichtigt werden: vitae autem merito et sapientiae doctrina eligatur (c. 64.), in jedem Kloster sollte eine Bibliothek sein (c. 48.), jedem einzelnen Mönche Griffel und Tafel gegeben werden (c. 55.) und die Genossenschaft durfte Knaben zur Erziehung als künftige Mitglieder aufnehmen (c. 59.), und gerade in dieser Einrichtung liegen die Keime der nachmaligen, so berühmten Klosterschulen. Da in kurzer Zeit der Orden sein so segensreiches Wirken über die ganze germanische Welt ausdehnte, so kam mit ihm auch dieses Streben nach christlichen Unterricht, und christliches Wissen immer weiter unter die Völker des Abendlandes. Placidus und Maurus in Gallien, Gregor in Brittanien, Willibrod, Rupert, Bonifacius in Deutschland, brachten mit dem katholischen Glauben auch die Regel Benedicts und mit dieser die Klosterschulen in Aufnahme, in welchen auch der unterrichtet wurde, dessen Neigung es nicht sein konnte, in den Orden einzutreten. Wie wohlthätig in dieser Beziehung der Orden wirkte, konnte Carl dem Großen nicht entgehen und daher jenes Gesetz, welches verordnete, daß bei jedem Kloster und Stifte eine Schule eröffnet werden müsse [1]. (Constitutio de scholis per singula episcopia et monasteria instituendis.) Mußte auch das erste und wichtigste Streben dieser Lehranstalten, welche nebst den bischöflichen an den Kathedralen beinahe die einzigen waren, auf Ausbildung der Ordensglieder und des Clerus hingehen, so wurde ihre Wirksamkeit doch auch auf die höheren Stände und auf das Volk ausgedehnt, daher jene Eintheilung in scholas claustrales seu interiores et canonicas seu exteriores. Zu diesen hatten alle Laien Zutritt, und fanden willige Aufnahme, so daß selbst Könige und Fürsten ihre Söhne solchen

---

[1]) Baluz. Capitularia Regum Francorum. Vergl. Walter II. pag. 62. Tom. I.

Klosterschulen anvertrauten, diese mit reichen Geschenken überhäuften, und ihnen zu einem immer größeren Ansehen verhalfen [1]).

Die Klöster setzten ihren Ruhm darein, ausgezeichnete Lehrer an diesen Schulen anzustellen, und fanden sie unter ihren eigenen Mitgliedern keine passenden, so beriefen sie solche aus einem andern Kloster. So war Sigebert von Gemblours Lehrer an der Schule des Klosters zum heiligen Vincenz in Metz, Strabus von Fulda in Hirschfeld u. dgl. [2]). —

An den innern oder eigentlichen Klosterschulen erhielten nur die Mönche ihren Unterricht, doch so, daß aus den kleineren Klöstern die jüngeren Brüder in größere und berühmtere abgeschickt wurden. Hierauf gründete sich auch der Unterschied der inneren Klosterschulen in majores et minores [3]). Solche größere Klosterschulen waren besonders zu Tours, unter dem berühmten Alkuin zu Fulda, wo Rabanus Maurus lehrte, zu Hirschau wo unter Meginrad besonders das Bibelstudium blühte, zu Corbey in Franken, der Paschasius längere Zeit vorstand, zu Bec in der Normandie unter der Leitung Lanfranc's und Anselms u. s. w. An diesen Klosterschulen nahmen allerdings die theologischen Disciplinen, die nach dem Geiste der damaligen Zeit größtentheils in Lesung und Erklärung der Psalmen, der Schriften des N. B. und der Commentarien der

---

[1]) Histor. Universitatis Salisb. in praefatione: Antiqua Benedictinorum praesertim monasteria scholae publicae erant ad juventutem erudiendam a sanctissimis viris constitutae, unde haud levis publica utilitas exstitit. Ipsi magnis divitiis atque ingentibus creverunt, omnibus certatim pios eorum conatus juvantibus re, opera, consilio.

[2]) Histor. Univ. Salisb. in praef.

[3]) Trith. in chronico Hirsaug. tom. I. (Histor. Univ. Salisb. in praef.) »Quamvis in singulis coenobiis haberentur scholastici moribus et scientia potiores, quorum institutione juniores ad optima quaeque proficerent, in certis tamen monasteriis insignibus, ubi et numerus monachorum exstitit copiosior et rerum temporalium abundantia major, generalia tenebantur monachorum gymnasia, ad quae monachos mittebant Abbates, quos altioribus voluissent erudiri doctrinis.«

Kirchenväter bestanden, den ersten Platz ein, aber auch die sogenannten sieben freien Künste (oder das trivium und quadrivium) wurden gelehrt. Den Anfang machte gewöhnlich die Grammatik, dann ging man zur Rhetorik über und nun folgte die Dialektik. War auf diese Weise das trivium beendet, so kam die Reihe an das quadrivium, Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie, ja wie Hurter [1]) dargethan, auch das Griechische und Hebräische wurde nicht vergessen. Hierzu kam in manchen Klöstern auch noch etwas Medicin, ja sogar Rechtsgelehrsamkeit. Denn wie nicht selten die Cleriker und Mönche die Stelle der Aerzte vertraten, so saßen die Bischöfe und Aebte im Rathe der Fürsten, übernahmen Gesandtschaften u. dgl., mußten also wohl auch mit den Rechtsverhältnissen vertraut sein.

Diese Schulen hatten nothwendig aber auch Bibliotheken in den Klöstern geschaffen, und wer weiß nicht, wie unendlich viel in dieser Beziehung den Klöstern verdankt wird! Cassiodor schrieb schon im fünften Jahrhunderte für die Mönche seines Klosters Vivarium das Werk de orthographia, welches sie beim Abschreiben alter Handschriften leiten sollte, unterrichtete sie selbst in Philosophie und Theologie; und in den späteren Jahrhunderten dürfte kaum ein Kloster gefunden werden, welches in diesem rühmlichen Streben, die literarischen Ueberreste vergangener Jahrhunderte zu sammeln und durch gute Abschriften zu erhalten, sich nicht hervorgethan hätte, so daß es selbst von den Karthäusern heißt: „Paupertatem sectantes locupletem tamen bibliothecam habent, quam descriptione veterum codicum continuo augent.“ Und so können wir mit Recht Möhler [2]) beipflichten: „Damals wollte keine Pflanze gedeihen als „die, welche im Kloster keimte und wuchs. So war es, wir können „es nicht läugnen, wenn wir auch wollten. Die Klöster waren der „fruchtbare sittliche Boden, aus welchem Alles hervorsproßte, was „die Zeit Großes aufzuweisen hat; die Philosophen, Theologen, „Geschichtsschreiber und Dichter gingen, nebst den einflußreichsten „Verwaltern der Kirche und den Missionären aus der sorglich ver-

---

[1]) Innocenz III. Bd. IV. S. 99.

[2]) Gesammelte Schriften und Aufsätze. Bd. I. pag. 35.

„wahrten Klosterpforte hervor; selten öffnete sie sich, aber wenn „sie sich erschloß, erschien, im Großen die Sache betrachtet, nichts „Gemeines.“

Als daher bei immer größerer Erweiterung der Dom- und Klosterschulen sich endlich im zwölften und dreizehnten Jahrhunderte die studia generalia, oder die Universitäten herausbildeten, waren die Mönche nicht die Letzten, welche sich an dem wissenschaftlichen Leben derselben betheiligten, und dieß um so mehr, als allgemeine Concilien und die Päpste sie zu fortgesetzten Studien aufmunterten. Clemens V. erneuerte gewissermaßen auf dem Concilium von Vienne 1312 die Verordnung Carl des Großen: an jedem Kloster, wo es thunlich ist, möge ein Lehrer angestellt werden, der die Mönche in der Wissenschaft fleißig unterrichte [1]). — Benedict XII., ein durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichneter Papst, ehemals Cistercienser-Abt, bestätigte und erklärte diese Constitution Clemens V., und fügte hinzu: „in die Schulen der Religiosen möge man keine Laien aufnehmen, auf daß der Umgang der Mönche mit Weltlichen keine Verschlimmerung der Sitten herbeiführe [2]).“ — Urban V. berief im Jahre 1366 viererlei Ordensgeistliche an die Prager Hochschule, sie möchten sich an der theologischen Facultät daselbst betheiligen [3]). Das Concil von Trient endlich verordnete [4]) unter andern, daß in den Klöstern, wo es ohne Unbequemlichkeit geschehen könne, das Studium der heiligen Schrift und zwar gründlich betrieben werde, und sollte irgend ein Abt diese Verordnung oder die Studien vernachlässigen, so solle er von seinem Ordinarius hiezu gezwungen werden. Daß aber das Concilium das Studium der übrigen theologischen Disciplinen, die zum genauen Verständnisse der heiligen Schrift nothwendig sind, den Mönchen nicht verboten habe, geht daraus

---

[1]) c. 1. de statu Monach. in Clem. (3. 10.) »Rursus ut ipsis monachis proficiendis in scientia via opportuna non desit, in singulis ipsorum monasteriis, quibus ad hoc suppetunt facultates, idoneus teneatur magister, qui eos in primitivis scientiis instruat diligenter.«

[2]) Mabillon de studiis monast. pars 1. cap. XII.

[3]) Vgl. Conspectus Hist. Univ. Vind.

[4]) Sess. V. cap. 1. de reform.

hervor, weil es sogar denselben gestattete, an Universitäten ihre Studien zu machen, wenn sie nur während der Studienzeit in irgend einem Kloster wohnen.

Um hier auch über den Cisterzienser-Orden Näheres anzugeben, will ich nur erinnern, daß es ja beim Entstehen und Ausscheiden desselben aus dem Benedictiner-Orden gerade auf eine vollkommen genaue Befolgung der Regel des heiligen Benedict abgesehen war. Wurde daher in ihr Studium und Abschreiben alter Handschriften anbefohlen, so ging dieses in den Cisterzienser-Orden über, und wie Mabillon [1]) bemerkt, das Abschreiben der Codices wurde zu den gewöhnlichen Verrichtungen gerechnet. — Mit der Congregation von Clugny hatten die Cisterzienser manchen Streit zu bestehen, indem diese jener den Verfall der Sitten in ihrer Genossenschaft vorwarfen, doch ließ der heilige Bernhard in seiner Apologie den wissenschaftlichen Arbeiten derselben alle Anerkennung [2]).

Die großen Bibliotheken zu Cisteaux, Clairveaux, Pontigniac u. s. w. enthielten nach dem Zeugnisse desselben Mabillon [3]) vorzügliche Werke aus allen Wissenschaften, insbesondere schöne Handschriften der Werke der Kirchenväter. Dies Werk des heiligen Augustin contra Julianum verdanken wir einzig und allein der Bibliothek zu Clairveaux. — Nicolaus von Clairveaux, der vertraute Freund des heiligen Bernhard, schrieb an Philipp, Bischof von Cöln und Reichskanzler, der das Kreuz nahm, er möge seine reiche Bibliothek den Mönchen von Clairveaux überlassen. Wozu dieses? Offenbar nicht zu müßigem Anschauen derselben. — Otto, ein Sohn Leopold des Heiligen, der zu Morimunt in den Cisterzienser-Orden getreten war, erhielt bald nach Ablegung seiner Profeß die Erlaubniß, die Pariser hohe Schule zu besuchen, um daselbst den Humanitäts-, philosophischen und theologischen Studien obzuliegen [4]), und that dieß

---

[1]) De stud. mon. p. I. cap. XIV. Nicolaus von Clairvaux nennt seine Zelle scriptoriolam ubi codices describebat.

[2]) Ibidem c. 9.

[3]) Ibidem c. X.

[4]) Manriquez: annales Cisterc. ad annum 1126. cap. V.

mit so ausgezeichnetem Erfolge, daß er später auf den bischöflichen Stuhl zu Freisingen erhoben wurde. — Im zweiten Jahrhunderte ihres Bestehens waren schon zu Paris und Toulouse Collegien der Cistercienser, in welchen die Mönche, die Studien halber an die Universitäten daselbst gekommen waren, ihre Aufnahme fanden, und obwohl damals noch große Strenge im Orden herrschte, so war es doch jedem, der vorzüglichere Geistesgaben und Talent besaß, gestattet, entweder die Ordenscollegien, oder die öffentlichen Lehranstalten zu besuchen. Wurde auch hiezu die Erlaubniß der Obern erfordert, so konnte doch Jeder, der in seinem Kloster sich Privatstudien widmen wollte, sich denselben ohne Beirrung überlassen. Ein ausgezeichnetes Beispiel ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit gab Stephan, dritter Ordensabt zu Cisteaux, der viele Handschriften der Bibel sammelte, dieselben mit vieler Mühe verglich, in Beziehung auf das alte Testament mehrere gelehrte Juden zu Rathe zog, und eine so vielcorrecte Abschrift der Bibel besorgte, die noch im 17. Jahrhunderte als ehrwürdige Erinnerung an den heiligen Abt daselbst aufbewahrt wurde [1]). — Was soll ich sagen über Bernhard, den doctor mellifluus? Konnte er sich auch mit der damals besonders in Abälard emporstrebenden scholastischen Theologie nicht recht befreunden: so zeigen doch seine Werke, insbesondere die V. Bücher de consideratione ad Eugenium Papam, de gradibus humilitatis et superbiae, de gratia et libero arbitrio gegen Abälard, seine sermones in cantica canticorum u. s. w., mit welchem Rechte er den ihm von der Kirche ehrenvoll beigelegten Namen Doctor verdiente, wie hoch er echt kirchliches Wissen achtete, wenn nur dieses mit Demuth gepaart ist [2]).

Daher auch auf dem General-Capitel im Jahre 1289, also vor

---

[1]) Mabillon de stud. monach. c. X.

[2]) Sermo in cant. 36: Videar fortasse nimius in sugillatione scientiae, et quasi reprehendere doctos ac prohibere studia literarum. Absit. Non ignoro quantum Ecclesiae profuerint et prosint literati sui sive ad refellendos eos, qui ex adverso sunt, sive ad simplices instruendos.

dem Concilium von Vienne, beschlossen wurde: die Studien, wie sie in den Collegien von Paris, Orford, Montpellier, Toulouse eingeführt waren, sollen unverletzt aufrecht erhalten werden und zwar **pro reverentia Domini Papae et Cardinalium, qui fuerunt studiorum nostrorum praecipui promotores** [1].

Jedenfalls aber der auffallendste Beweis, mit welchem Eifer die Cisterzienser sich damals auch in theologischen Studien mußten hervorgethan haben, ist die Bulle Urban VI. dd. 20. Februar 1384 [2].

An demselben Tage [3], an welchem der Papst der vom Albert III. gestifteten hohen Schule zu Wien das Recht, auch Theologie zu lehren, verliehen, und so die theologische Facultät ins Leben gerufen hatte, erhielten auch die Cisterzienser, aus allen Religiosen die ersten, in der obenangeführten Bulle die Erlaubniß zum theologischen Studium an derselben [4].

---

[1]) Mabillon ibidem p. I. cap. XII.

[2]) Schlickenrieder: Chronologia diplomatica Univ. Vindob. pag. 91.

[3]) Bei Schlickenrieder ist jene erste Bulle über Errichtung der theologischen Facultät vom 12. Februar überschrieben; aber aus dem Schlusse derselben ersieht man, so wie aus näherer Vergleichung, daß beide Bullen an Einem Tage (20. Februar) ausgefertigt wurden.

[4]) Die Bulle ist für den Orden zu merkwürdig und doch vielleicht zu wenig bekannt, als daß ich sie hier nicht ihrem Wortlaute nach anführen sollte:

»Urbanus Episcopus, servus servorum Dei. Ad perpetuam rei memoriam. Hodie per alias nostras literas statuimus et ordinavimus, quod in Villa Viennensi Pataviensis dioecesis, in qua generale studium tam in juris canonici et civilis quam in alia qualibet licita praeterquam in Theologica Facultatibus hactenus eleganter viguerat prout viget de praesenti, Sacra Theologia publice legi posset et in ea ibidem Studentes ad gradus et honores consuetos promoveri valerent, prout in ipsis literis plenius continetur. Ut autem commoditatibus in ea Theologia studere et proficere cupientium consulamus, Auctoritate Apostolica de speciali gratia concedimus per praesentes, quod omnes et singuli Abbates et priores alii Praelati Monasteriorum, Prioratuum et locorum quorumlibet Cisterciensis ordinis ubicunque consistentium, qui per se vel cum conventibus suis et conventus Monasteriorum, Prioratuum seu locorum praedictorum, qui per se sive Abbatibus seu Prioribus vel praelatis suis secundum statuta

Der Orden machte von dieser Erlaubniß alsogleich Gebrauch [1]), und eröffnete das Collegium zum heiligen Nikolaus, welches unter dem Abte von Heiligenkreuz stand. In demselben wurden durch eine Reihe von Jahren die theologischen Vorlesungen der Facultät gehalten [2]).

Mit den Cisterziensern traten später auch die Mendicanten-Orden als Lehrer in der Theologie an der Universität auf und errichteten in ihren Häusern sogenannte studia generalia, an welchen sich nämlich alle Klöster desselben Ordens betheiligten. Die Lectoren dieser Lehranstalten waren meistentheils Doctoren, die dann gewöhnlich an der Facultät selbst eine Lehrkanzel zu erlangen suchten [3]).

Die sogenannte Reformation war für diese Lehranstalten ein Sporn mehr, alle ihre Kräfte anzustrengen, um der neuen Irrlehre mit Entschiedenheit entgegentreten zu können. Es entstanden noch

---

vel consuetudines ejusdem ordinis aliquos monachos ipsius ordinis ad hoc per eos eligendos causa studendi in praedicta Theologia ad certa et determinata studia destinare tenentur, monachos ipsos ad studium Ville Wiennensis praedicte causa studendi in eadem Theologia destinandi de caetero liberam habeant Facultatem, praedictis et aliis statutis ac ordinationibus et consuetudinibus monasteriorum, Prioratuum et locorum ac ordinis praedictorum contrariis juramento, confirmatione Apostolica vel alia quavis firmitate vallatis non obstantibus quibuscunque. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae concessionis infringere vel ei usu temerario contraire. Si quis autem hoc attemptare praesumpserit, indignationem Omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli Apostolorum ejus se noverit incursurum. Dat. Neapoli apud majorem Ecclesiam Neapolitan. X. Kal. Martii, Pontificatus nostri anno sexto."

[1]) Noch im Jahre 1384 wurde Konrad aus dem Kloster Ebrach in Franken zum Doctor der Theologie promovirt — der vierte Doctor der Theologie an der Wiener Universität, und zwei Jahre später Andreas aus Heiligenkreuz; im Jahre 1649 wurden sechs Capitularen aus Lilienfeld auf einmal promovirt. Siehe Catalogus Doctorum etc. M. S. in bibliotheca ad St. Crucem.

[2]) Zeitschrift für die gesammte kath. Theol. II. 2. pag. 369.

[3]) In dem oben ([1]) angeführten handschriftlichen Kataloge sind mehrere Lectores ad St. Nicolaum unter den Doctoren der Facultät zu lesen.

großartigere Vereine, die weithin ihren Ruhm verbreiteten. Ich erinnere nur an die Mauriner-Congregation in Frankreich und an die Benedictiner-Universität Salzburg, an welche letztere nebst den Benedictinern auch die Augustiner, Prämonstratenser, Cisterzienser und andere aus der Nähe und Ferne ihre Mitglieder Studien halber schickten [1]).

So hatten also die Orden meistens ihre Klosterschulen und betheiligten sich zugleich thätigst an den Universitätsstudien. Und dieß währte fort bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, bis zum Jahre 1752. In diesem Jahre nahmen in Oesterreich die Studienreformen ihren Anfang. Die Regierung suchte die Ansicht, ihr allein stehe das Recht zu, allen Unterricht zu leiten, immer mehr geltend zu machen; auch die klösterlichen Lehranstalten mußten dieser Ansicht weichen, sie wurden Staatsanstalten, ob aber zum Frommen der Kirche und der Orden, ist wohl nicht schwer zu beantworten. „Die alten „Klosterschulen wurden nicht experimentirend decretirt, noch nach Plä- „nen und Entwürfen organisirt, sondern sie entstammten zunächst „dem eigenen, dann aber bald auch fremdem Bedürfnisse; sie wur- „den, einmal vorhanden, nicht kinderhaft gegängelt, noch an der „Leine unzähliger Kanzleivorschriften weitergeschleppt [2]), sie stan- „den noch ganz auf kirchlichem Boden. Nun aber wurde dieß anders: „Die von den heimischen Professoren bearbeiteten Lehrbücher und „alle Schulhefte, aus denen noch die Funken lebendigen Glaubens „sprühten, mußten den decretirten Staatsschulbüchern weichen; „es wurde hier um so viel mehr jeder selbstständige Schritt ver- „pönt, als bald die Zeit nahte, in welcher ein Ordenshabit als „Emblem der Verdummung galt. Man begnügte sich in der Folge

---

[1]) Was insbesondere die Cisterzienser betrifft, so schickten (**Hist. Univ. Salisb. Lib. I. c. VI.**) folgende Stifter Ordensmitglieder nach Salzburg: Wilhering in Oberösterreich, Seisenstein in Unterösterreich, Fürstenzell und Reitenhaslach in Bayern, Sitten in Braunschweig, St. Urban in der Schweiz, Neuzell in der Lausitz, Neuberg und Rain in Steiermark, Kaisersheim und Salem in Schwaben, Stambs in Tirol, Waldsassen in der Pfalz.

[2]) Wiener Kirchenzeitung 1850. Nr. 73. Unterrichtsfreiheit und Klosterschulen.

„nicht mehr, die Fähigkeit der von den Stiftsvorständen ernannten „Lehrer durch eine Prüfung zu erproben, sie mußten an den Uni„versitäten sich einschulen lassen, und was diese etwa an „Auf„klärung" der Klosterleute versäumten, holte getreulich das „Generalseminar nach, oder die durch die Zwangsjacke kaiserlicher „Verordnungen eingeschnürten theologischen Facultäten." Was nur immer zur Erreichung des Staatszweckes beitrug, glaubte man in das Bereich staatlicher Gesetze und Decrete ziehen zu müssen, und so mußte sich auch die Religion und der religiöse Unterricht den staatlichen Zuschnitt gefallen lassen [1]).

Schon 1764 wurden die Lehrbücher der Universitäten für die bischöflichen und Klosterlehranstalten vorgeschrieben, und diese Vorschrift 1770 kräftiglich erneuert und abermals eingeschärft [2]). Die Jesuiten allein hatten noch für ihre Lehranstalten, selbst für die Gymnasien, volle Exemtion von jedem Staatsstudienplane. Was für Ideen und Lehren aber durch jene Bücher gangbar gemacht werden sollten, ist leicht daraus ersichtlich, daß Rautenstrauch, der ganz im febronianischen Systeme sein Compendium des canonischen Rechtes (oder wie es nunmehr hieß: juris ecclesiastici) geschrieben hatte, der Günstling und einer der Führer der Aufklärungspartei wurde und den Auftrag erhielt, die theologischen Studien zu reformiren [3]). Anfangs erhob allerdings noch der Clerus gegen diese Neuerungen seine Stimme, allein man wußte auch diese allmälig zu beschwichtigen; man gestand der Kirche in Bezug auf Dogma und Moral Unabhängigkeit zu, alles Uebrige „Beneficien, Lehranstalten und Beförderungen" zog man in den Bereich der Staatsgesetzgebung.

---

[1]) Beidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände 2c. pag. 48.

[2]) Hofdecret v. 13. October 1770. Es heißt daselbst unter andern: »Aus wichtigen Beweggründen wird hiemit ernstlich zu gebieten befunden, daß alle Studia in allen geistlichen Orden, ohne Ausnahme eines einzigen, von den Ordensgliedern, Candidaten und Studenten, nach den nemlichen Grund- und Lehrsätzen, wie auch nach den nemlichen Lehrbüchern, welche auf unserer wienerischen Universität vorgeschrieben sind, gelernt und gelehrt werden sollen.»

[3]) Vergl. Beidtel, Untersuchungen 2c. pag. 44 ss.

Um ja keine diesem Systeme entgegenstehende Meinung aufkommen zu lassen, wurden das Placet und die weltliche Censur über theologische Schriften im größten Maßstabe eingeführt [1]). Es kam dahin, daß, wie Beidtel so traurig-wahr bemerkt, die Regierung keine andere Regel kannte, als ihren Gedanken, und der Ausdruck dieses Gedankens hieß Gesetz.

Die „geläuterten Grundsätze," wie man sich immer ausdrückte, sollten von der Volksschule an bis hinauf zu den Facultätsstudien systematisch gelehrt werden; man wollte dem Volksaberglauben jede Stütze nehmen. In den untern Schulen mußte daher der neue von der Regierung vorgeschriebene Katechismus [2]), in den höhern Schulen gallikanische Grundsätze und ein flacher Rationalismus vorgetragen werden.

Daß bei so bewandten Umständen die Lehrbücher über Kirchenrecht ganz besonders die Aufmerksamkeit der Regierung erforderten, versteht sich wohl von selbst. Zuerst wurde Riegger's Lehrbuch vorgeschrieben (1776), und weil dieses das canonische Recht doch noch größtentheils gelten ließ, mußte es 1784 dem von Pehem verfaßten weichen, der es offen aussprach, „in allen nicht dogmatischen Fragen habe der Staat allein das Entscheidungsrecht." — Damit aber ja der gesammte Clerus gleichmäßig erzogen werde, wurden die bischöflichen Seminarien und Klosterschulen gänzlich aufgehoben, und General-Seminarien eingeführt, in welchen nun die der katholischen Kirche verderblichsten Grundsätze ohne Scheu gelehrt wurden [3]). Die Professoren wurden förmlich aufgefordert, darauf ihr besonderes Augenmerk zu richten, daß der Clerus aufgeklärtere Religionsbegriffe erhalte, um das Echte vom Unechten unterscheiden, und jenes dann auch in der Seelsorge verbreiten zu können [4]). Insbesondere mußte der Regularclerus, den man noch immer als eine Stütze des römi-

---

[1]) Hofdecret vom 1. April 1753 — 30. März 1754 — 21. März 1772 — 11. Juni 1781 u. s. w.

[2]) Hofbefehl vom 9. März 1781.

[3]) Vergleiche insbesondere: Theiner, der Cardinal Frankenberg 2c.

[4]) Beidtel Untersuchungen 2c. pag. 272 ss.

schen Systemes ansah, sich einer totalen Reform unterwerfen. Der größte Theil der Klöster wurde ganz aufgehoben, und die man noch bestehen ließ, wurden nun nach einer neuen Staatsregel umgewandelt. Ihre Verbindung mit den auswärtigen Klöstern und Obern wurde aufgehoben [1]), alle Exemtionen vernichtet [2]), die Aufnahme der Novizen bloß gegen Regierungsbewilligung gestattet, die Klosterdisciplin durch Hofdecrete geregelt, kurz man war nur noch nicht recht mit sich selbst einig, ob man dem Klosterwesen gänzlich ein Ende machen solle oder nicht. Und gegen alle diese Neuerungen erhoben sich jetzt wenige, beinahe gar keine Stimmen mehr; man fand dieß Alles bald ganz in der Ordnung. So geschah es, daß die Säcular- und der Regularclerus immer tiefer selbst in der Achtung des gemeinen Mannes sank, daß er zuletzt selbst nicht mehr wußte, wie es früher ganz anders war. Zwar wurden unter Leopold II. die General-Seminarien wieder aufgelöst, aber auch die neuen theologischen Lehranstalten standen fortan unter der Bevormundung des Staates, der alles bis ins Detail hinab bestimmte. Daher endlich jene unglaubliche Gleichgültigkeit von Seite des höhern und niedern Clerus gegen kirchliches, gegen katholisches Leben.

Die Regierung sah zuletzt selbst ein, daß es hoch an der Zeit sei, einzulenken; allein man konnte sich aus den nun liebgewordenen Grundsätzen des Josephinismus nicht mehr herauswinden, und wenn auch Zugeständnisse gemacht wurden, so zeigten sie nur immer mehr die Omnipotenz des Staates auch auf kirchlichem Gebiete. Jene zwei Hofdecrete vom 2. April 1802, welche die Mittel zur Emporbringung des Säcular- und Regularclerus angeben, liefern hierzu den deutlichsten Beweis.

Was den letzteren anbelangt, so fiel zwar manche Beschränkung scheinbar hinweg, es wurde unter anderm „das Studium der Theo„logie und des Kirchenrechts jedem Stifte und Orden für sich, oder „mehreren Stiftern eben und desselben Institutes zusammen gegen „dem eingeräumt, daß selbes wenigstens in einem dreijährigen Curse

---

[1]) Hofdecret 24. März 1781.

[2]) Hofdecret 11. September 1782.

„von vier an der Universität ordentlich geprüften und „approbirten Geistlichen nach dem bestehenden allge„meinen Studienplane und den diesfälligen Vorlese„büchern gelehrt werden sollte; doch möge es in der Haupt„sache bei der bisherigen Beobachtung der der Zeit und den Um„ständen angemessenen Ordensstatuten, insofern sie nicht durch lan„desfürstliche Verordnungen abgeändert worden sind, auch in der „Zukunft verbleiben." Auch wurden die näheren Bestimmungen über die aufzunehmenden Candidaten, über Ablegung der Profeß, über Ordenscapitel und Wahl der Vorstände u. dgl. angegeben, um auf diese Weise „Zucht und Ordnung" herzustellen. Es zeigte sich also klar, daß die Klosterlehranstalten Staatsanstalten waren, an denen „gehorsame Staatsbeamte, nicht aber Ordensmänner" erzogen werden sollten. —

Die kaiserlichen Verordnungen fanden in Rechbergers Handbuch des österreichischen Kirchenrechtes eine den Bedürfnissen angepaßte Zusammenstellung, daher es 1810 auch an der juridischen Facultät als Lehrbuch des Kirchenrechtes vorgeschrieben wurde, und so kam das canonische Recht beinahe ganz in Vergessenheit — und mit ihm das katholische Bewußtsein. — Bei allen Gesetzen und Decreten hatte man nur immer den Staatszweck im Auge. So suchte man [1]) die Stifte mit Hinweisung auf die Congregation St. Mauri, und einige Stifte im In- und Auslande zur Erziehung „ausgezeichneter Männer in ihren Gemeinden" zu ermuntern, „die zum öffentlichen Lehramte der höhern Wissenschaften an Universitäten und Lyceen mit Vortheil des Staates und zur Ehre ihres Stiftes verwendet werden mögen." „Sie werden," so heißt es weiter „dadurch den Pflichten treuer Staatsbürger in einem vorzüglichen Grade entsprechen, und eben durch diese Pflichterfüllung ihre fernere Aufrechthaltung und den Schutz der Staatsverwaltung sich verdienen." Durch ein späteres Gesetz vom Jahre 1822 wurde zwar den Bischöfen wieder einiger Einfluß auf die theologischen Lehrvorträge bezüglich der Orthodoxie auch an Klosterlehran-

---

[1]) Hofdecret vom 14. Februar 1811.

stalten eingeräumt, aber dieser wurde doch wieder dadurch gehemmt, daß eine allfällige Klage erst an die Staatsbehörden gebracht werden mußte [1]).

Vielerlei Ursachen hatten aber in den letzten Decennien wieder, besonders unter dem jüngern Clerus, ein Sehnen und Streben nach freierer Bewegung auf kirchlichem Gebiete geweckt, und dieses fand in Rom und bei andern hochgefeierten Kirchenfürsten eine feste Stütze [2]).

Dessenungeachtet wurde von staatlicher Seite wenig in der kirchlichen Gesetzgebung geändert, bis endlich das Jahr 1848 auch auf diesem Gebiete eine entscheidende Wendung hervorbrachte. Das Recht, ihre Angelegenheiten selbstständig zu leiten, wurde der Kirche zurückgegeben, Freiheit des Unterrichtes zugestanden. „Um die Beziehungen des Staates zur katholischen Kirche zu ordnen," versammelten sich die Bischöfe jener Länder, für welche die Verfassung vom 4. März 1849 Geltung hatte, in Wien, und am 18. und 23. April 1850 erschienen jene denkwürdigen Verordnungen, welche das Verhältniß der katholischen Kirche zur Staatsgewalt, und ihre Beziehungen zum öffentlichen Unterrichte feststellten [3]).

Die Diöcesan- und theologischen Lehranstalten der Klöster wurden ganz der Leitung und Beaufsichtigung der Bischöfe übergeben. Sämmtliche Bestimmungen über die Lehrgegenstände, und die Zahl der Jahrgänge und Professoren gelten für beide gleichmäßig [4]).

Die Klosterlehranstalten unterscheiden sich nach diesen neuesten Bestimmungen in gar nichts von den Diöcesan-Lehranstalten, als darin, daß „die Professoren an Klosterlehranstalten von dem betreffenden Ordensvorsteher dem Bischofe vorgeschlagen werden, der die wissenschaftliche Befähigung der Bezeichneten einer concursartigen Prüfung unterzieht [5])." Doch, glaube ich, muß sich schon hierin ein

[1]) Vergleiche: Beidtel, Untersuchungen pag. 173 ss.

[2]) Ich erinnere an das muthige Auftreten Roms gegen Frankreich und Preußen, an Clemens August von Cöln und Martin Dunin von Gnesen und Posen.

[3]) Actenstücke der bischöflichen Versammlung pag. 74 ss.

[4]) Ibidem pag. 12 ss.

[5]) Ibidem pag. 15.

bedeutender Unterschied begründen. Da sich nirgends eine Bestimmung findet, ob die Professoren, bevor sie ihr Lehramt antreten, eine weitere theologische Bildung an der Facultät anstreben sollen, oder ob sie den Doctorsgrad erlangen müssen: so muß demnach das Collegium der Professoren immer aus der Reihe der aus der Lehranstalt unmittelbar hervorgegangenen Männer ergänzt werden. Liegt aber hierin nicht eine Aufforderung an die Lehranstalt, die theologische Wissenschaft in einem weiteren Umfange, als dieses an Diöcesan-Lehranstalten der Fall ist, zu betreiben? Die Kloster-Lehranstalt ist gewissermaßen die hohe theologische Schule für die Ordensmitglieder, es sollen an derselben nicht blos „Priester und Seelsorger" erzogen werden, es müssen aus derselben die Professoren des Institutes, es müssen — Ordensmänner hervorgehen; auf alle drei Bedürfnisse muß daher volle Rücksicht genommen werden.

Die Klöster haben aber auch noch eine andere Aufgabe. Stille Pflege der Wissenschaft sollte ihnen auch jetzt nie abhanden kommen. Einst hatten die Wissenschaften kein anderes Asyl, als die Klöster, Jahrhunderte lang waren diese die Pflegerinen und Beschützerinen des profanen und kirchlichen Wissens. Ist nun diese Pflege auch nicht mehr ausschließlich Aufgabe der Klöster, ist die Wissenschaft nun Gemeingut Aller geworden —, und darüber können wir uns nur freuen, müssen wir unsern innigsten Dank dem Geiste Gottes aussprechen, der weht, wo er eben will — so wird doch Niemand in unsern Tagen aus den Klöstern „bloße Asketerien machen wollen, in denen die Liebe zur Wissenschaft mit Absicht, und oft in eben so unsinniger als unwürdiger Weise unterdrückt wird." Bei den reichen Mitteln, die den meisten Klöstern in ihren Bibliotheken geboten sind, bei dem ruhigeren Leben, das dem Ordensmanne möglich ist, — wer ist mehr aufgefordert, als gerade er, sein Pfund nicht zu vergraben, sondern dasselbe nutzbringend anzulegen? Muß aber diese Liebe zur Wissenschaft nicht ebenfalls an der Klosterlehranstalt wenigstens geweckt werden?

Insofern also die Klosterlehranstalten „Priester und Seelsorger" zu erziehen haben, sind sie wahre Diöcesan-Lehranstalten. Die versammelten Bischöfe haben es erkannt, „daß die Gestalt der Zeitver-

hältnisse ihnen mehr als jemals die Verbindlichkeit auferlegt, für die wissenschaftliche Thätigkeit der Lehrer und Seelsorger des christlichen Volkes mit Eifer Sorge zu tragen [1])." Materialismus, Indifferentismus und entschiedener Unglaube ragen als wilde Klippen über dem Gewoge der Gegenwart hervor. Diese in ihrer ganzen Erbärmlichkeit bis auf den Grund bloßzulegen, zu erschüttern und zu untergraben, daß sie in sich selbst zusammenstürzen, gehört daher zur Hauptaufgabe der Gegenwart. Wenn aber Jemand verpflichtet ist, sich an dieser Aufgabe zu betheiligen, ja sie zur ausschließlichen seines Lebens zu machen, so ist es vor allem der Priester. Er ist der berufene Apostel des christlichen Glaubens, und will er diesen Namen mit Ehren tragen, so soll und muß er einer der ersten den Kampf der Gegenwart gegen jene schauerliche Trias mitkämpfen. Um aber dieß zu können, muß er „als offener sittlicher Charakter, als wissenschaftlich gebildeter Mann, als edler Mensch im voraus die Achtung Aller gewinnen [2])." Und ist jener Kampf ein allgemeiner, ist es Pflicht eines jeden Priesters, in diesem Streite die Waffe zu ergreifen, so kann und darf auch der Regularclerus nicht zurückbleiben. Der Ordensmann kommt als Seelsorger und Lehrer jetzt nicht weniger mit der Welt und allen ihren Verhältnissen in Berührung und in Conflict als der Weltpriester. Es ergeht daher an ihn dieselbe Anforderung wie an diesen, auch bei ihm muß die Ausbildung den Anforderungen entsprechen, und insoferne haben Diöcesan- und Klosterlehranstalten dieselbe Aufgabe. Hier gelten also vor allem die Bestimmungen der versammelten Bischöfe über die allgemein verbindlichen Lehrgegenstände, und es wird in dieser Beziehung auch mit Recht auf die mehr praktischen Disciplinen Gewicht gelegt werden. Nur glaube ich die Bemerkung machen zu müssen, daß jedenfalls beim Kirchenrechte das canonische Recht ganz vorzüglich berücksichtigt werden muß, indem die veränderte oder vielmehr die auf ihren ursprünglichen Standpunct zurückgeführte Kirchengesetzgebung dies unumgänglich

---

[1]) Actenstücke pag. 11.

[2]) Häusle: Ein freimüthiges Wort zur Reform der theologischen Studien in Oesterreich pag. 15.

nothwendig erheischt. Beim Vortrage über Kirchengeschichte dürfte die Geschichte des letzten Jahrhundertes, in welcher der gegenwärtige Zustand der katholischen Kirche seine Erklärung findet, eine besondere Aufmerksamkeit verdienen. Das gesammte Bibelstudium wird im Ganzen der theologischen Wissenschaft einen erhöhten Standpunct einnehmen müssen, wie ihn das apologetische und polemische Interesse der Gegenwart mit Nothwendigkeit fordert. Auch dem Seelsorger genügt nicht mehr eine durch bloße cursorische Lesung erworbene Bibelkenntniß, wenn er nicht damit auch wissenschaftliches Verständniß derselben verbindet. Die biblische Archäologie muß einmal aufhören, an der bloßen Schale des israelitischen Volkslebens herumzuklauben, ohne in den Kern dieses Lebens, der nur in der Entfaltung seines Offenbarungslebens liegt, einzudringen, und das Innere nach außen zu kehren.

Nothwendig wird es ferner sein, daß jene Candidaten, welche Metaphysik und Moralphilosophie vor ihrem Eintritte in das theologische Studium nicht gehört haben — und dieß dürfte wohl nach dem gegenwärtigen Studienplane bei den meisten der Fall sein —, verpflichtet werden, in dieser Wissenschaft bei einem Professor der Theologie (vielleicht am geeignetsten beim Professor der Dogmatik und christlichen Moral) Unterricht zu nehmen. Eine wichtige Aufgabe des Institutes wird es ferner sein müssen, eine umfassendere Kenntniß der Bibel und ihres Inhaltes durch cursorisches Lesen und Erklären zu erzwecken. Endlich wird für den künftigen Diener der Kirche das Studium der Liturgik unerläßlich sein.

Die Klosterlehranstalten haben jedoch, wie bereits gesagt wurde, auch dahin zu wirken, daß aus ihrer Mitte immer Männer hervorgehen, die sich wieder dem Lehramte der Theologie mit Erfolg widmen können. Manche theologische Disciplin, die für den Seelsorger weniger nothwendig ist, wird für diese wichtig. Daher jene außerordentlichen Lehrfächer, wie die semitischen Dialekte, christliche Archäologie, Apologetik, Synodologie, Dogmengeschichte, Symbolik nach Maßgabe der Lehrkräfte auch an Klosterlehranstalten vorgetragen werden sollen, und bei einer zweckmäßigen Eintheilung wird es

möglich sein, daß in einem Curse von vier Jahren wenigstens die wichtigsten dieser Fächer vorgenommen werden können.

Eigenthümlich ist zuletzt der Klosterlehranstalt, daß sie zugleich Ordenslehranstalt ist. Wenn gleich die meisten Orden im Laufe der Jahrhunderte Manches von ihren ursprünglichen Institutionen geändert haben, wie es nicht anders sein konnte, weil es mit den sich immer erneuernden Zeitverhältnissen in Widerspruch gerieth, und die Kirche bei aller Stabilität im Wesentlichen, im Außerwesentlichen den Zeiten und Völkern sich anpaßt: so wird doch, sollen die einzelnen Orden ihren unterscheidenden Charakter nicht gänzlich verlieren, bei jeder Regenerirung derselben die Vergangenheit Lehrmeisterin sein müssen. Ordensgeschichte wird daher für eine Ordenslehranstalt ein Hauptgegenstand des Unterrichtes sein müssen. Nur aus der Vergangenheit läßt sich die Gegenwart begreifen, nur durch Kenntniß der Ordensgeschichte ist eine den Zeitverhältnissen angemessene Rückbildung in den ursprünglichen Ordensgeist möglich; an der Betrachtung der oft großartigen Thätigkeit in verflossenen Zeiten wird sich der Eifer für die Ehre des Ordens neu beleben; der Geist der Väter wird in den Söhnen wieder erwachen, und mit jugendlicher Kraft das Heil der Menschheit befördern helfen. Ebenso soll in den Ordensschulen wenigstens das geschichtliche Verständniß der den einzelnen Orden eigenthümlichen Lehrmeinungen ganz besonders berücksichtigt werden.

Soll die Klosterlehranstalt den drei angedeuteten Richtungen entsprechen, so werden freilich die Professoren ziemlich in Anspruch genommen werden. Doch dürfte eine nicht geringe Hülfe darin gefunden werden, wenn an derselben wenigstens Ein Professor mehr angestellt würde. Die Kosten, besonders wenn sie von mehreren Stiftern gemeinschaftlich getragen werden, sind nicht so bedeutend, der Nutzen aber überaus groß.

Prof. B. Gsell.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

2.

De Clemente presbytero Alexandrino, homine, scriptore, philosopho, theologo liber, quem scripsit Hub. Jos. Reinkens, presb. Vratisl. ss. theol. Dr. Vratislaviae MDCCCLI.

Die Bedeutung der Väter für die Theologie hat man seit zwanzig Jahren in Deutschland wieder anzuerkennen angefangen, jedoch vielfach mehr auf Grund der Ahnung, als eigener Einsicht. War es eine Erinnerung an ihren mächtigen Einfluß auf die theologische Wissenschaft aller Jahrhunderte, die sich traditionell erhalten hatte, oder war es das Bewußtsein der Flachheit moderner Behandlung, oder waren es die Ueberbleibsel patristischer Weisheit, die beim Mangel eigenen Väterstudiums sich jetzt nur noch in den Tageszeiten und in ascetischen Schriften als seltene, aber leuchtende Goldkörner aus dem Strome altkirchlicher Literatur Jedem darboten, oder wirkten diese und ähnliche Umstände vereint; genug, es erwachte die alte Vorliebe für die Väter wieder. Wie weit diese aber von der Tüchtigkeit patristischer Leistungen entfernt sei, zeigen die Handbücher der Patrologie und Patristik eines Locherer, Annegarn und Goldwitzer. Bei dem hohen Ansehen, das die Väter mit Recht von je in der Kirche genießen, ist es von der äußersten Wichtigkeit, daß dieselben sowohl nach ihrer Richtung überhaupt, als nach dem Lehrgehalte ihrer Schriften insbesondere durchaus der historischen Wahrheit gemäß aufgefaßt und dargestellt werden. Hierzu gehört aber nicht blos kirchlicher Sinn, d. h. ein Geist, der versteht, was des Geistes ist, und vorurtheilslose Wahrhaftigkeit, sondern auch eine wissenschaftliche Befähigung, die niemand ohne angestrengte philo-

logische, geschichtliche und philosophische Studien erlangt. Da erschien ein guter Stern in Möhler's klarem, tiefem, durchgebildetem Geiste. Aus allen seinen Schriften erkannte man den vom Geiste des Alterthums genährten Theologen. Da sie überdies mit der Schärfe des Kritikers und der Genauigkeit des Philologen, mit der Treue des Geschichtschreibers und der Innigkeit des Gottesgelehrten verfaßt sind, so waren sie in hohem Maße geeignet, das Studium der Väter anzuregen. Und sie haben angeregt. Auch in Herrn Dr. Reinkens berechtigen uns ähnliche Eigenschaften, wie die gerühmten, einen Schüler Möhler's dem Geiste nach zu erkennen.

Die Wahl des Clemens Alexandrinus zum Gegenstande einer Monographie ist in mehr als einer Beziehung durchaus glücklich zu nennen. Reicht ja doch Clemens so nahe an das Zeitalter der Apostel hinauf, daß er wohl deren Schüler zu seinen Lehrern gehabt hat. Außerdem krönt ihn aber das Verdienst, unter allen Vätern der erste zu sein, der ein Werk der christlichen Wissenschaft zu schreiben unternommen hat. Dazu kommt, daß der Einfluß, den er auf die gesammte Entwicklung der Philosophie und Theologie geübt hat, gar nicht hoch genug angeschlagen werden kann. Daß die mittelalterlichen Theologen und Clemens, den diese nicht anders als dem Namen nach gekannt haben, mit einander in irgend einer Verbindung stehen, widerstreitet allerdings der gangbaren Ansicht. Es dürfte indeß nicht schwer sein, die Fäden aufzuweisen, durch welche die scholastische Theologie, und dies nicht ihrem geringfügigsten Theile nach, eben an diesem unserm Clemens hängt. Endlich heiße ich die vorliegende Monographie am freudigsten willkommen wegen des vielverkannten Kirchenschriftstellers selbst. Während derselbe im ganzen kirchlichen Alterthum als die glänzendste Erscheinung echter christlicher Wissenschaft geachtet war, scheint hingegen jetzt bei den leichtsinnigen Urtheilen, die Jeder über ihn nur vom Hörensagen hat, Keiner weder der lateinischen noch der griechischen Väter mehr einer, ich weiß nicht welcher, Ehrenrettung zu bedürfen. Sagen ja Alle wie einander überbietend: „Der Alexandriner ist dem von ihm so oft citirten Ephesier, dem σκοτεινός, in keinem Puncte ungleich; es müßte denn etwa darin sein, daß dieser ein

dunkler Philosoph, er selbst vielmehr ein confuser Grammatiker und Polyhistor ist." Hierbei sich beruhigend, vernachlässigte man das gründliche Studium seiner Schriften, (wozu ohnedies eine philologische Bildung und Kenntniß des Alterthums überhaupt, die nicht Jeder hatte, gehörte), und bewahrte und vermehrte die alten Vorurtheile. Von dieser falschen Dinte den Clemens frei gemacht zu haben, das ist es, was der vorliegenden Schrift das Ansehen eines wahrhaft neuen Fundes verleiht und uns dieselbe als einen Palimpsest betrachten läßt, aus welchen nach Wegnahme jener Vorurtheile uns der wahre Clemens in seiner ursprünglichen Gestalt und Reinheit entgegentritt.

Was zunächst die Form des angezeigten Buches betrifft, so ist die Wahl der lateinischen Sprache durchaus gerechtfertiget. Der Gegenstand, der auch außerhalb Deutschlands, z. B. gerade jetzt für England von hohem Interesse ist, fordert eine allgemein zugängliche Sprache. Ueberdies ist es dem Herrn Verfasser gelungen, dem behandelten Gegenstande die lateinische Form durchwegs anzupassen. Zumeist bewegt sich die Rede als quietum disputandi genus in dem gemäßigten und zugleich doch vollen männlichen Gange des Ciceronischen Zeitalters; zuweilen nimmt sie einen leichten Aufschwung und erhebt sich allmälig zum genus forense dicendi.

Der sprachliche Ausdruck ist rein und elegant, klar und bezeichnend. Selbst die bekannte Schwierigkeit, theologische oder philosophische Gegenstände in lateinischer Sprache zu behandeln, thut der Reinheit und der Deutlichkeit so wenig Abbruch, daß gerade aus ihrer Ueberwindung die leichte Handhabung der Sprache ganz besonders hervorscheint. Wo es irgend einen Satz zweimal zu lesen nöthig wird, erkennt man den Grund davon nicht sowohl in dem Mangel an Durchsichtigkeit, als vielmehr in der Sache selbst, die nicht blos gelesen, die studirt sein will.

Was ferner die Anordnung der Theile zu einem Ganzen betrifft, so hat das Buch vier nothwendige Hauptstücke, die sich zur Einheit binden und zusammenschließen. Es wird nemlich Clemens dargestellt: als Mensch, als Schriftsteller, als Philosoph und als Theolog.

Das erste Hauptstück — um zum Inhalte selbst überzugehen — schildert den Clemens, wie gesagt, als Menschen in seinen äußern und innern Lebensverhältnissen.

Geboren zu Athen, dem damaligen Mittelpuncte der gebildeten Welt, ward er von heidnischen Aeltern gleichen Erziehern und Lehrern übergeben, die ihm zu jeder Quelle des menschlichen Wissens den Zugang zu öffnen fähig waren. So viel er indeß aus getrübten Quellen schöpfen mochte, es blieb sein Durst nach Wahrheit ungestillt. Erst später, als er den christlichen Führer aus Jonien zu finden die Gnade hatte, vermochte er zu den reinen Quellen, zu der wesenhaften Wahrheit sichern Schrittes vorzudringen. An Christus ward er gläubig. Doch das Wasser des Lebens, einmal verkostet, erweckte größere Sehnsucht. Er wendet sich zuerst nach Großgriechenland, wo er zwei, dann nach dem Orient, wo er abermals zwei christliche Lehrer zu hören Gelegenheit hatte. Zuletzt kommt er nach Afrika. Wie in einer schattigen Oase ruht er zu Alexandrien aus, wo der Sicilier Pantänus (der Zeit nach sein letzter, dem Werthe nach sein erster Lehrer) den Durst nach Erkenntniß in ihm zu stillen verstand. — War Clemens durch Gottes Gnade in Folge einer freudigen Ueberzeugung schon früher Christ geworden, so geschah es jetzt, daß er, der alexandrinischen Kirche zugeordnet, zu der priesterlichen Würde erhoben wurde. Als Priester folgte er gegen das Jahr 189 oder 190 in dem Vorsteheramte der alexandrinischen Katechetenschule seinem Lehrer Pantänus. Nachdem er dieser zwölf Jahre vorgestanden, ging er 203 beim Ausbruche der Severischen Verfolgung, um sich nicht tollkühn der Gefahr zu überlassen, nach Kappadozien zu seinem frühern Schüler Alexander. Von diesem erhielt er 211, um wegen des neuen Bischofes Asklepiades zu gratuliren, eine Mission nach Antiochien. Auf dieser Reise sehen wir ihn zuletzt. Man erlaube uns, den Herrn Verfasser selbst an dieser Stelle (zugleich zur Bestätigung dessen, was wir über die Form geurtheilt) mit seinen eigenen lateinischen Worten fortfahren zu lassen:

„Unde venerit primo, sagt er p. 20., postremo quo vaserit, nescimus. Attamen quo animus viri vere christiani vaserit,

ausit aliquis dicere. . . . . Erat enim Clemens non doctrina solum et eruditione admirabilis, sed etiam animi candore et honestate amabilis; cuius rei veteres testes sunt locupletissimi, qui tanta gloriae eius copia abundant, ut Clementis nomen, quamvis id ipsum non semper spectent, ut eum praedicent, vix tamen non addita laude eximia pronuntient. Itaque Eusebius eum nonnunquam cognomine „admirabilis" ornat, quem Alexander episcopus laudaverat „virtute praeditum probatumque." Theodoretus eundem appellat „virum sanctum." Chronicon Paschale nominat „sanctissimum," vocat „beatum" Jo. Damascenus, imo in Martyrologiis Usuardi in sanctos relatus invenitur."

Aus der trefflichen Charakteristik §. 8. fügen wir noch die schönen Worte hinzu (p. 16.): „Accessit autem urbanitatis quasi innatae iucunditas, subtilis decori sensus, custosque illa omnium virtutum verecundia. Ea denique morum est integritate, ut sancto quodam spiritu in scriptis eius afflemur. At vero, quantacunque est sanctimonia et pietate, nihil tamen praeter modum, nihil intemperati in eo reperies. Dei amore flagrat vehementissime, nec vero sine cognitionis lumine; σωφροσύνη admirabilis illa in omnibus dux eius apparet. Ita igitur comparatus atque ad sinceram beatae doctrinae traditionem propagandam instructissimus etc.

Die Frage über die Geburtsstätte des Clemens in diesem Hauptstücke ist aus seinen eigenen Schriften und aus den Zeugnissen des Alterthums nicht blos, wie sich Herr Dr. R. bescheiden ausdrückt, zur höchsten Wahrscheinlichkeit beantwortet, sondern ich möchte sagen zur Gewißheit entschieden. Dasselbe gilt von den Fragen über das Vaterland des Pantänus, über die Zeit der Mission des Clemens nach Antiochien und über die Zeit, wann derselbe an die Spitze der Katechetenschule getreten sei. Bei Gelegenheit der letzten Frage will der Herr Verfasser den Origenes nicht unter die Schüler des Pantänus gezählt wissen. Er beruft sich dabei auf die Worte, die uns Euseb. h. e. IV. 19. aufbehalten hat: μιμνησάμενοι τὸν πρὸ ἡμῶν πολλοὺς ὠφελήσαντα Πάνταινον und urgirt das μιμνησάμενοι.

„Origenes," so argumentirt Herr Dr. Reinkens, „ob er des Pantänus gleich als eines Mannes gedenkt, der Vielen förderlich gewesen, sagt doch von sich, daß er ihn vielmehr nachahmen, als daß gerade er unter jenen Vielen durch ihn gebildet, aus einem Schüler ein ihm gleicher Lehrer geworden sei." Doch merken wir auf den Zusammenhang. Es vertheidiget sich Origenes gegen den Vorwurf, daß er die griechischen Wissenschaften in den Bereich der Katechesen hineingezogen. „Da sowohl Häretiker," sagt er, „als auch solche, welche den griechischen Wissenschaften, namentlich der Philosophie, oblagen, zu uns kamen, so schien es uns gut, die Meinungen der Häretiker, so wie dasjenige in Untersuchung zu ziehen, was als Aussage der Philosophen über die Wahrheit bekannt ist. Dies thaten wir," fährt er dann fort, „indem wir den Pantänus, als welcher vor uns Vielen förderlich gewesen und der in diesen Dingen nicht geringe Kenntnisse besaß, nachahmten und den Heraklas, der jetzt im Presbyterium der Alexandriner seinen Sitz hat [1])." Es scheint nicht gerade nöthig, daß sich Origines hier als den Schüler des Pantänus bekannte. Daß gerade durch seine Lehrweise Pantänus Vielen genützt habe, das mußte er allerdings wohl hervorheben, um die Zweckmäßigkeit seiner Vorträge eben dadurch anzuzeigen.

Läßt sich aus dem Briefe des Origenes wohl nichts gegen ein Verhältniß der Jüngerschaft zu Pantänus folgern, so gibt es einen Brief an Origenes, der für dieses Verhältniß offen sprechen dürfte. Ich meine den Brief des Alexander, des Bischofs von Jerusalem. Es mahnt Alexander darin den Origenes „der alten (ἀπὸ προγόνων) Jugendfreundschaft, von welcher es der Wille Gottes sei, daß sie nicht blos unversehrt bleibe, sondern inniger vielmehr und beständiger werden solle. Als Väter," sagt er weiter, „erkennen wir ja jene vorausgegangenen Seligen, zu denen auch wir nach Kurzem kommen werden, Pantänus, den wahrhaft seligen Herrn und den heiligen Clemens, der mein Herr geworden und der mir viel genützet hat, und wer es sonst noch ist, durch den ich dich ken-

---

[1]) Cf. Origenes ed. Delarue I. p. 4.

nen gelernt, dich meinen allerliebsten Herrn und Bruder [1]). Wie könnte Alexander in diesem Briefe den Pantänus Vater nennen, wenn er dessen Sohn und Jünger nicht gewesen [2])? Gemeinsamer Vater mußte er aber Beiden sein, da sie ja durch ihn wie durch ein Band der Freundschaft verbunden waren. Wie konnte er dem Origenes weiter sagen, daß er durch Pantänus ihn kennen gelernt, (wie es doch die Worte: „und wer es sonst noch ist, durch den u. s. w." deutlich anzeigen), wenn nicht Origenes zugleich mit ihm selbst zu des Pantänus Füßen gesessen? Zu Pantänus aber, so will mir's scheinen, hatte Alexander wegen der größern Altersverschiedenheit das mehr untergeordnete Verhältniß eines Schülers, zu Clemens vielmehr das gleiche Verhältniß eines lernbegierigen Freundes. Nennt er ja doch den Pantänus „Herrn," den Clemens aber „seinen Herrn" — ein Ausdruck, den er eben zur Bezeichnung der innigsten Freundschaft mit Origenes nicht im geringsten zu brauchen ansteht.

Doch sei dem wie ihm wolle, der Beweisführung, daß Clemens um vieles früher als 203 an die Spitze der Katechetenschule getreten sei, thut es eben keinen weitern Abbruch, als daß ihr ein Grund entzogen würde.

Nachdem der Herr Verfasser im ersten Hauptstücke das Leben des Clemens beschrieben, ein Bild von ihm als Menschen entworfen hat, handelt er in beiden folgenden Capiteln von dessen Schriften. Die umfassende Aufgabe, welche die sogenannte höhere Kritik stellt, setzt er sich für diese allseitig zu lösen vor. Er bespricht daher zunächst die Handschriften des Clemens und sucht, den Regeln richtiger Kritik gemäß, nach deren Alter und gegenseitigem Verhältnisse den Werth derselben zu ermitteln. Dem Mangel an Handschriften aber in etwas abzuhelfen, weist er auf die Vergleichung jener Stellen hin, welche sich zerstreut bei andern Schriftstellern überliefert finden — ein Verfahren, welches wir von Lachmann mit nicht geringem Erfolge auf das neue Testament angewendet sehen. Sodann legt er das Ur-

---

1) l. c. p. 6.

2) Clem. Al. Strom. I. 1. *αὐτίκα πατέρας τοὺς κατηχήσαν τας φαμεν.*

theil der Alten über Clemens und seine schriftstellerischen Leistungen vor, und indem er hierin schon einen Anhaltspunct für den Beweis der Echtheit der Schriften gewinnt, führt und vollendet er diesen nicht aus inneren Gründen blos (nach Art früherer Kritiker in einem Cirkelbeweise), sondern aus äußern Gründen und aus innern zugleich.

Das dritte Capitel befaßt sich mit den einzelnen Schriften, mit dem Protrepticus, mit dem Paedagog, den Stromaten, und den übrigen Schriften, mit der Zeit ihrer Abfassung, mit dem Titel, mit der jedesmaligen Absicht, dem Plane und dessen Durchführung. Wenn der Herr Verfasser da, wo er die Durchführung des Planes nachweisend den Inhalt angibt, um das wahre Bild des Clemens zu zeichnen, ausführlich gewesen ist, so verzeihen wir ihm das nicht blos, wir danken ihm dafür, da es eben durch diese Ausführlichkeit geschehen ist, daß manche schwere, dunkle Stelle des Clemens um ein vieles an Licht und Klarheit gewonnen hat, und überhaupt die Clementinischen Werke, die bis dahin Vielen ein verschlossenes Buch gewesen, dadurch geöffnet worden sind. Es spricht sich hierüber der Herr Verfasser in der Vorrede selbst aus: „In quo (in capite de Clemente scriptore)“, sagt er, „praeterea duo potissimum spectavimus: unum, ut plenam omnium operum doctrinam communicaremus, alterum, ut hoc efficeremus propria forma atque indole Clementina. Quamobrem singulorum librorum argumenta tam religiosa ubertate descripsimus, ut vix ullum vel levissimum dogma negliretur; sed descripsimus etiam ita, ut Clemens ipse dicens induceretur, quanquam latine; ad verbum autem plerumque, quia hoc demum modo viri ingenium penitus cognosci rati sumus. Nam si nostra arte et praecepto dogmata, quae tradidit, exposuissemus, quin eiusmodi disputationi id, quod nostrae ipsorum mentis est proprium, tribueremus, fieri non potuisset. In illis vero argumentis labor libri latet ac sudor.“

Noch ist hervorzuheben, was Herr Dr. R. klar und unwidersprechlich gezeigt hat, daß der προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας an die Griechen, nicht, wie man seit Hieronymus anzunehmen gewohnt

ist, an die Heiden überhaupt gerichtet sei. Bei der Frage über den längern und die beiden kürzern Titel der Stromaten, die noch immer nicht zur Erledigung hat gebracht werden können, entscheidet sich der Herr Verfasser mit gutem Grunde für die Echtheit des längern Titels: Τίτου Φλαβίου Κλήμεντος τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Er führt für denselben Euseb. h. e. VI. 13., einen Coder bei Photius [1]) und eine Stelle aus Clemens [2]) selbst an. Wenn man dagegen einwenden wollte, daß unsere Handschriften den kürzern Titel: στρωματεῖς bieten: so überwiegt das Ansehen des ältern Coder bei Photius. Und wenn Clemens selbst nur ein- oder zweimal den längern gebraucht, während er gewöhnlich sich des kürzern: ὑπομνήματα oder στρωματεῖς bedient: so begreift sich dieses einfach aus dem Streben nach Kürze. Daß er seinem Werke von den zwei kürzern Titeln weder den einen noch den andern, sondern daß er den längern ihm gegeben, dafür finde ich bei ihm selbst noch ein unwidersprechliches Zeugniß. Gleich im Anfange des vierten Buches heißt es: „Daher denn auch οἱ τῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς diese ihre eigentliche Aufschrift (τὴν ἐπιγραφὴν κυρίαν) haben.“

Dem Clemens ist seit Nourrius das achte Buch der Stromaten abgesprochen worden von Fabricius, Dupin, Tillemont, Guerike, Feßler u. a. Statt dessen hatten nemlich einige Handschriften zur Zeit des Photius die Abhandlung: τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος. Ueberdies, sagte man, ist weder Form noch Inhalt mit den sieben vorhergehenden Büchern irgendwie übereinstimmend. Auch enthielt ja das wirkliche achte Buch nach dem Zeugnisse des Photius dogmatische Irrthümer, wovon sich in unserm Buche nun doch keine Spur mehr findet. Und endlich wird in letzterm eine Frage erhoben, die Clemens in dem fünften Buche der Stromaten ausdrücklich will unterdrückt wissen. — Gründe genug, meinte man, dem Clemens das heutige achte Buch nicht zuzuerkennen. Einem solchen Urtheile widersetzte sich der einzige Möhler. „Indeß sind

---

[1]) Bibl. cod. 111.

[2]) Strom. VI. in exord.

alle diese Gründe," sagt er [1]), „nicht entscheidend genug gegen dieselbe (gegen die Aechtheit). Die Schlußworte des Clemens im siebenten Buche, die Angabe des Photius über die Anfangsworte des achten, übereinstimmend mit dem unserigen, endlich Mangel aller inneren Gegengründe bestimmt uns dieses Buch als echt anzusehen." Während Möhler hier obige Einwendungen einigermaßen noch als Gründe zuläßt, zeigt Herr Dr. Reinkens hingegen, näher darauf eingehend, daß die Stelle des Photius über die dogmatischen Irrthümer mißverstanden, daß, was man immer gegen die Aechtheit vorgebracht, unbegründet und durchaus unhaltbar sei. Nachdem er so die Scheingründe, welche gegen Clemens als Verfasser sprechen sollen, zurückgewiesen, bringt er so siegreiche positive Beweisgründe für die Echtheit unseres Buches bei, daß keine destructive Kritik es dem Clemens abzustreiten jemals wieder wagen wird.

Wie zum Ueberflusse will ich noch einen wichtigen äußern Grund hinzufügen.

Joannes Damasc. Sacr. Parall. tit. 76. [2]): Κλήμεντος ἐκ τοῦ η τῶν στρωμάτων, Ἐκδέχεται ἄλλος τόπος καὶ ὄχλος τοὺς ταραχώδεις κ. τ. ε.

Die Worte finden sich in unserm achten Buche der Stromaten Cap. 1. p. 914. Vergleiche noch eine zweite Stelle auf derselben Seite: κρούει μὲν νῦν κατὰ τὴν ζήτησιν κτλ. mit Jo. Dam. Dial. cap. I. [3]) προσερχόμενοι καὶ μέχρι πύλης φθάνοντες κτλ.

In dem dritten Theile des Buches sucht Herr Dr. Reinkens, nicht ohne Scharfsinn und Gelehrsamkeit, den philosophischen Standpunct des Clemens auffindig zu machen und näher zu bestimmen.

Es ist dem Clemens nemlich begegnet, bald den eklektischen Philosophen, bald den Platonikern, bald den Pythagoräern, bald

---

[1]) Patrol. p. 446.

[2]) Joannes Dam. ed. Lequien II. p. 774.

[3]) l. c. I. p. 7. und 8.

den Stoikern zugezählt zu werden. Seit Dähne [1]) liebte man es, ihn als Neuplatoniker aufzuführen.

Indem nun Herr **Dr.** Reinkens zuerst dasjenige, was man gewöhnlich, ohne sich über dessen Bedeutung Rechenschaft zu geben, als philosophischen Standpunct bezeichnet, mit klarem Geiste erfaßt, und nicht weniger anschaulich als gefällig vor unser Auge hinstellt, gewinnt er eben dadurch selbst den rechten Standpunct, von welchem aus es allein möglich war, diese ganze Zeichnung des Clemens als Philosophen zu entwerfen. Was daher den Frühern, namentlich Dähne, bei einer schiefen Stellung im Vordergrunde zu stehen, was ihnen allen Hauptsache zu sein geschienen hatte, wird zurückgedrängt oder beseitiget. Nachdem dieses geschehen, ordnen sich wie von selbst folgende Fragen: ob es nach Clemens überhaupt dem Menschen irgend Etwas zu erkennen möglich sei? welcher der beiden Wesenheiten, aus denen die menschliche Natur bestehe, das Erkenntnißvermögen von ihm zugesprochen werde? ob die Wahrheit endlich durch die Natur, oder durch den Geist könne erfaßt werden? Nachdem alles dieses mit schöner Maßhaltung und einer gewissen **munditia** dargestellt und ausgeführt ist; erscheint zuletzt Clemens mit Aristoteles zusammengehalten in den Haupt- und Grundzügen als Aristoteliker; versteht sich ohne darum die Selbstständigkeit des christlichen Philosophen an den heidnischen Meister im geringsten abzugeben.

Und gewiß, wer die Schriften des Clemens, wer namentlich das achte Buch der Stromaten mit einiger Kenntniß der Aristotelischen Philosophie durchliest, wird sich wundern, wie es geschehen, daß man in ihm den Aristoteliker so lange hat verkennen können. Alles Mögliche hat man aus ihm gemacht: nur was er ist, aristotelischer Philosoph, das durfte er nicht sein; ihn aber den Neuplatonikern vornehmlich beizuordnen, dazu ist man ohne Zweifel auch durch gewisse Aussprüche über die Gnosis verleitet worden, in denen man den neuplatonischen Anklang zu vernehmen wähnte, ohne im entferntesten daran zu denken, daß eben in ihnen wohl auch Worte des Stagiriten nachklingen könnten.

---

[1]) De *γνώσει* Clement. Alex.

Wie der dritte Theil der philosophischen, so hat der vierte die Aufgabe, den **theologischen Standpunct** des Clemens aufzufinden. Hauptsache ist hier die Auffassung des Clementinischen *πίστις* und *γνῶσις*.

Den **Glauben** erklärt der Herr Verfasser wörtlich nach Clemens durch „**mentis liberae rationalis assensio** (ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις)" [1]). Mag immerhin diese „Beistimmung vernünftig" (d. h. wegen der göttlichen Autorität des Logos von der Vernunft gefordert) sein, so ist sie gleichwohl nach Clemens eine That des „**selbstständig freien** (αὐτεξουσίου) Geistes" und als solche in die Hand der Freiheit gelegt. Es ist ihm der Glaube daher auch „ein freiwilliges Annehmen," „ein williges Aufnehmen," „ein Gehorsam gegen den göttlichen Logos [2])." Lebendig ist er aber schon seinem Begriffe nach [3]); daher er denn auch „als die unausgesetzte Erfüllung dessen" bezeichnet wird, „was der Logos gelehret hat [4]). „Wie es nun einerseits nicht möglich ist, den „Glauben, der sich in Vollbringung des Guten lebendig zeigt, ohne „eigenen Willensentschluß zu erlangen, so beruht er anderseits doch „auch keineswegs ganz auf der eigenen Freiheit, weil wir ja durch Gnade gerettet werden [5])." Von dieser Seite sowohl, als besonders

---

[1]) Strom. V. p. 645. Völlig übereinstimmend mit Cat. Rom. I. II. 2. (fides est) certissima **assensio**, qua **mens** Deo, sua mysteria aperienti, firme constanterque assentitur.

[2]) Strom. II. p. 432. *πίστις πρόληψις ἑκούσιός ἐστιν.* ibid. p. 444. *ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόληψις εὐγνώμονος προκαταλήψεως.* Paed. I. 13. *η τοῦ Λόγου υπακοή.* Ich übersetze „Gehorsam gegen den göttlichen Logos," da *η πρὸς τὸν Λόγον ἀπείθεια* ausdrücklich entgegengesetzt ist.

[3]) Strom. II. p. 454. *πείθεσθαι ταις ἐντολαις, ὅ ἐστι πιστεύειν τῷ Θεῷ.*

[4]) Paed. I. 13. *τῶν ὑπὸ τοῦ Λόγου διδασκονένων αδιάπτωτος ἐνέογεια, ἣν δὲ πίστιν κεκλήκανεν.*

[5]) Strom. V. p. 647. *ἐπεὶ δὲ οἱ νὲν ἄπιστοι, οἱ δὲ ἐριστικοί, οὐ παντες τυγχάνουσι τῆς τελειότητος τοῦ ἀγαθοῦ* (des lebendigen Glaubens), *οὔτε γαο ἀνεὺ προαιρέσεως τυχειν οἱόν τε' οὐ μὴν οὐδὲ τὸ πᾶν ἐπι τῇ γνώμῃ* (Willensentschluß, Willensmeinung) *τῇ ἡμετέρα κεῖται* (*οἷον τὸ ἀποβησόμενον*) *χάριτι γὰρ σωζόμεθα.*

seinem Inhalte nach erklärt ihn Clemens auch durch „Weisheit Gottes" und durch „eine gewisse Kraft Gottes und eine Macht der Wahrheit [1]."

Was ferner die Gnosis des Clemens anlangt, so ist sie verschiedentlich aufgefaßt und erklärt worden. Neander schreibt der Gnosis selbst „das Werk zu, das durch den Glauben zuerst Angeeignete, in das innere Leben Aufgenommene zum hellen Bewußtsein zu bringen, es seinem vollständigen Inhalte und innern Zusammenhange nach zu entwickeln, wissenschaftlich zu begründen und in wissenschaftlicher Form darzustellen, zu beweisen, daß dies die echte von Christus herrührende Lehre sei, Rechenschaft zu geben, und es gegen die Einwürfe der Gegner unter heidnischen Philosophen und Häretikern zu vertheidigen [2]." In der Seele dessen aber, der sich ihrer erfreut, läßt er „an die Stelle eines kirchlichen Autoritätsglaubens einen wissenschaftlich biblisch begründeten Glauben treten [3]." Möhler hingegen erklärt dieselbe durch „unwandelbares Erkennen und Schauen aller Dinge in ihrem Urgrunde — in Gott [4]." Näher auf die Sache eingehend, zeigt nun Herr **Dr.** Reinkens, daß die Clementinische von der häretischen Gnosis durchaus verschieden sei, daß sie keine speculative Theologie, viel weniger das sei, was Neander aus ihr gemacht, daß sie durch die göttliche Gnade, keineswegs durch Beweisführung erzeugt werde. Nach diesen Vorfragen ergibt sich folgende Erklärung: *ἡ γνῶσις* est cognitio creditae revelationis pervidens, quae e mentis visione quadam essentiarum, caritatis praemio, nascitur. Hierauf sucht er endlich das Object und den Zweck der Gnosis, so wie ihr Verhältniß zum Glauben auf.

Nach Beseitigung der Neander'schen Umschreibung bleiben uns zwei Erklärungen der Gnosis, die von Möhler und die von Herrn **Dr.** Reinkens, übrig. Nach meinem Urtheile decken beide Erklärun-

---

[1]) **Strom. II. p. 454.** *ἡ πίστις δύναμίς τις Θεοῦ, ἰσχὺς οὖσα τῆς ἀληθείας.* **l. c I. p. 377.** *ἡ κατὰ τὸν σωτῆρα διδασκαλία δύναμις οὖσα καὶ σοφία τοῦ Θεοῦ.*

[2]) **Kirch. Gesch. I. 3. p. 905.**

[3]) **Ibid. p. 910.**

[4]) **Patrolog. p. 443.**

gen zusammengenommen erst den vollständigen Clementinischen Begriff in der Art, daß die Möhler'sche für das jenseitige, die Reinkens-sche für das diesseitige Leben passend und vollkommen richtig erscheint.

Es entsteht nemlich die Gnosis durch Gottes Gnade nicht weniger, als von Seiten des freien Menschen „durch Natur, Unterricht, Uebung, (φύσις μάθησις, ἄσκησις)" [1]).

Als ihr erster „Bestandtheil" (στοίχειον) oder als ihre „Grundlage" (θεμέλιος) erscheint der Glaube. „Dieser ist dem Gnostiker gerade so nothwendig, wie dem Lebenden das Athmen [2])." Aufgehoben wird der Glaube durch die Gnosis keineswegs: sondern aufgenommen in dieselbe und verklärt. Denn „kein Glaube ohne Gnosis, keine Gnosis ohne Glauben [3]);" der Glaube ist gnostisch, die Gnosis gläubig [4])."

Wie der Glaube wird zur Gnosis ferner erfordert, daß man das Böse meide, die Leidenschaften bis zu einer gewissen Leidenschaftlosigkeit hin niederkämpfe; das Gute hingegen ohne alle unreinen Beweggründe übe und bis zu einer Art von Unverlierbarkeit der Tugend hin vollbringe. „Ist es ja doch unmöglich, daß die Gnosis der bösen Handlungsweise (δυσεργεία) folge [5])". Wesentliche Bestandtheile derselben sind also auch die sittlichen und vernünftigen Tugenden [6]).

Wie der lebendige Glaube, so wird als Grundlage der Gnosis auch die Hoffnung bezeichnet. Natürlich! der vornehmste Gegenstand der Hoffnung — Gott — wird ja von dem Gnostiker gewissermaßen auch in diesem Leben schauend schon vorausgenommen. Auch von der Hoffnung also kann man sagen, daß sie nicht durch die Gnosis aufgehoben, sondern in dieselbe erhoben werde.

Es steht endlich die Liebe zur Gnosis nicht blos im Ver-

---

[1]) Strom. I. p. 334. 3. 18. Paed. I. 1. ἡ γνῶσις μαθήσει περιγίνεται.

[2]) Strom. II. p. 445.

[3]) Ib. V. p. 634.

[4]) Ib. II. p. 436.

[5]) Strom. IV. p. 623.

[6]) Ibid. II. p. 445.

hältnisse der Ursache zur Wirkung, sondern auch in dem der Wechselwirkung und der gegenseitigen Durchdringung. Was daher gewöhnlich einzig und allein der Gnosis beigelegt wird, daß sie nicht um eines andern, sondern um ihrer selbst willen zu wählen, eben das legt er auch der Liebe bei [1]). Liebe und Gnosis gehen nach Clemens beide so vollkommen in einander auf, daß das Schauen (Gnosis) hienieder schauende Liebe; die Liebe jenseits liebendes Schauen zu sein scheint.

Die Ausstattung des Werkes ist gut.

Wir können nicht von dem Herrn Dr. Reinkens Abschied nehmen, ohne den Wunsch auszusprechen, daß ihm Clemens noch mehr möchte zu verdanken haben, daß es ihm gefallen möchte, uns den versprochenen Lehrgegriff nicht vorzuenthalten, zugleich aber eine neue Ausgabe des Clemens wenigstens vorzubereiten. Scheinen wir darin unbescheiden, so möge er bedenken, was Lessing sagt: „daß es Männer gibt, von denen man um so viel mehr fordert, je mehr sie gutwillig leisten."

Dr. Nickes.

3.

Predigt-Literatur.

1 Predigten auf die Festtage des Herrn. Von Dr. J. Kraft, Professor der Pastoraltheologie und Subregens am bischöflichen Seminar in Trier. 1. Bd. Trier. 1851. Lintz. S. 410.

2. Predigtmagazin, in Verbindung mit mehreren kathol. Gelehrten, Predigern und Seelsorgern, herausgegeben von Franz Joseph Heim, Domprediger in Augsburg. XXI. Bd. 1. 2. Abth. Ausgb. 1851. Rieger S. 400.

3. Predigten, gehalten bei dem Universitätsgottesdienste zu Würzburg. Von Dr. J. B. Schwab. Aschaffenburg 1852. Krebs. S. 314.

---

[1]) Ibid. VII. p. 872.

4. Predigten von Fr. Leop. Bruno Liebermann, Doctor der Theologie und Generalvicar des Bisthums Straßburg. Herausgegeben von Freunden und Verehrern des Verewigten. 1. Bd. vom Advent bis Sept. Mainz. 1851 Kirchheim und Schott. S. 432.

Eine reichhaltige Predigtliteratur, wie sie die Gegenwart aufweiset, kann nur dann als ein erfreuliches Zeichen der Zeit angesehen werden, wenn sie Zeugniß gibt: daß die Predigt überhaupt, als solche, im katholischen Cultus ihre ihr gebührende Stellung, die wohl oft etwas beeinträchtiget wird, eingenommen hat und festhält [1]), und dann, daß die Cultur der Predigt nach ihrer innern und äußern Seite hin wahrhafte Fortschritte gemacht hat. Allerdings ist und bleibt das Wort des Herrn in alle Ewigkeit dasselbe, ewig jung und neu, und es altert nicht, noch zernagen es die Motten der Zeit; allein jede Zeit hat auch ihre eigenen Bedürfnisse, die nicht immer geradezu Bedürfnisse des Eigensinnes oder des Muthwillens sind, und diese wahren Bedürfnisse, die wohl auch der Vorsehung mit in die Rechnung gebracht werden dürfen, machen auch ihre Rechte

[1]) Wenn man auch zugibt, daß die Predigt oftmals im katholischen Cultus nicht die ihr gebührende Stellung ganz einnimmt, was jedoch nicht im Geiste des Cultus selbst liegt, und in der That durch eine sehr lobenswerthe Praxis bei weitem überwogen wird, so muß es doch als eine wahre Calumnie angesehen werden, wenn der römischen Kirche, wie ganz neuerdings das literarische Centralblatt für Deutschland 1852. 11. sich ausspricht, zum Vorwurfe gemacht wird, daß bei Vernachlässigung dieses Cultustheiles die Homiletek in ihr ziemlich unbebaut gelassen ist. Wer nur einigermaßen mit der katholischen Literatur vertrauter ist, wird gewiß, auch was diesen praktischen Zweig derselben betrifft, zu einer bessern Erkenntniß gelangt sein, da gerade das homiletische Gebiet sehr fleißig angebaut gefunden wird. Wohl ist diese homiletische Flur nicht überall gleich duftend, und allerdings sollte bei der theologischen Vorbildung der künftige Prediger schärfer im Auge gehalten sein; allein auch auf dem außerkirchlichen Gebiete dieser Literatur ist nicht alles, was glänzt, Gold, und die Stellung der Predigt im protestantischen Cultus ist doch auch eine etwas verschiedene, manchmal sogar eine etwas verschobene. Die katholische Kirche hat ihre großen Homileten in alter und neuer Zeit, die ihr kein Präjudiz streitig machen darf, und die Homiletik ist in ihr mit Nichten ein unbebautes Feld, wenn auch die Culturmethode nach ihrem Principe auf katholischem Boden eine etwas verschiedene ist.

geltend. Als wahrhafte Vermittlerin des christlichen Lebens, das eben in der Gegenwart sehr gesunken ist, spielt im katholischen Cultus die Predigt gerade in dieser Gegenwart eine mehr als gewöhnliche Rolle. Wohl ist die katholische Kirche keine bloße Lehranstalt; denn sie ist Lebensvermittlungsanstalt durch Heil und Gnade, allein wer in ihr diese Lebensquellen der Gnade benützen soll, der muß zuerst die Ueberzeugung in sich auf dem Wege der Erkenntniß begründet haben, daß diese Quellen lebenshaltig sind, der muß auf dem Wege belehrender Vermittlung seinen Glauben versöhnt haben mit dem besseren Genius der Zeit, oder ist dieser ein Böser, so muß er ihn niedergekämpft und überwunden haben. Hier muß die Predigt in solch' einer Zeit in den Vordergrund treten, und diejenigen aus den Hütern und Lenkern der Kirche Christi werden keinen Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Behauptung erheben, welche selbst einst auf geheiligter Stätte gestanden sind, und aus eigener Erfahrung die große Kraft des vermittelnden Wortes kennen, die aber dieß nicht gethan haben, oder sonst in trüben Erfahrungen untergegangen sind, sollen den Wegen desjenigen, der unsichtbar und sichtbar seine Kirche leitet, nicht feindselig entgegentreten. So wie aber Bedürfnisse der Zeit die Predigt überhaupt als solche in den Vordergrund ziehen, eben so fordern sie auch von ihr, daß, soll sie ihre Aufgabe lösen, soll sie als Vermittlerin und Versöhnerin heilskräftig einwirken, sie in ihrer Cultur, sowohl was Stoff als was Form betrifft, vorgeschritten sein müsse. Weltüberwindende Kraft trägt des Herrn Wort sattsam in sich, und wahrlich! es bedarf in seiner Einfachheit und Größe gar nicht der Stelzfüße von Menschen geschnitzt, denn eine Kraft hat es, selig zu machen Alle, die daran glauben; allein soll nicht deswegen dennoch der goldene Kern in einer silbernen Schale dargereicht werden? soll der Prediger sich nicht mühen, das Heilige heilig zu halten? *Drei Forderungen* stellen sich hier mit unabweislicher Strenge dem Prediger in der Gegenwart gegenüber: *Zeitgemäße Auswahl des Stoffes, zeitgemäße Vermittlung desselben zur Lebensgestaltung auf dem Wege der Erkenntniß, zeitgemäße Darbringung des gut vermittelten Stoffes auf silberner*

Schale würdiger Styl- und Sprachform. — Zeitgemäße Auswahl des Stoffes! Ist nicht das gesammte Wort des Herrn Heilslehre? Allerdings. Allein hat nicht jede Zeit, mehr oder weniger, ihre eigenen Bedürfnisse und Schwächen, und lehrt es nicht die Predigtliteratur aller Jahrhunderte, daß in verschiedenen Zeitperioden verschiedene Theile des christlichen Lehrbegriffs schärfer hervorgehoben und gewisse Seiten desselben kräftiger betont worden sind, jenachdem dieß Zeit und Umstände nicht blos räthlich machten, sondern dringlich forderten? Der Arzt hilft dort, wo es fehlt und Noth thut! Ob die gegenwärtige Zeit auch solch' eine besondere Berücksichtigung christlicher Lehrstoffe, sowohl auf dem Gebiete des Glaubens als des praktischen Lebens, fordere, darüber wird wohl Niemand im Zweifel sein, der nicht mit verschlossenen Augen und Ohren eine gewisse Zeit durchlebt hat, oder der sich nicht absichtlich täuscht, oder gar mit seinem Glauben an die Menschheit abgewirthschaftet hat. Die socialen Wirren der Gegenwart, die doch größtentheils auf dem Verluste wahrhaft christlicher Anschauungen des rechtlichen und sittlichen Lebens der Völker beruhen, das beinahe gänzliche Abhandengekommensein der Idee und des Begriffes der Kirche, besonders unter Gebildeten, der Conflict, in welchen gewisse kirchliche Gnadenanstalten mit herrschenden Zeitideen oder mit einem sehr herabgekommenen praktischen Leben gekommen sind, der Kampf, in welchen das Geistesleben mit den mehr materiellen Interessen der Industrie und der in den bloßen Dienst der Natur herabgezogenen Kunst verwickelt worden, dieß Alles fordert den christlichen Prediger, der ja immer, wie einst der Prophet, Wache hält, damit nicht Feinde von Außen nahen, oder im Innern Versumpfung und Lethargie eintreten, auf, seine Stimme da und für das laut werden zu lassen, was Noth thut. Daß die christkatholische Religion die einzige und wahre Grundlage sei, auf welcher allein nur ein solides sociales Leben, sowohl nach seiner rechtlichen als sittlichen Seite hin, beruhen könne, ist jetzt ganz besonders, wo dieses sociale Leben in seinen Fundamenten durch unchristliche Principien erschüttert ist, zur Sprache zu bringen und en detail nachzuweisen. Trugen schlafende Wächter, die eben ihre Stellung als Prediger für nichts als ledige Obligation des

Amtes ansahen, nicht das Meiste dazu bei, daß das Leben allmälig der christlichen Idee entfremdet, und das christliche Haus und die christliche Familie mit unchristlicher Sitte überfluthet wurden, und daß Zeitideen, die man anfangs nicht beachtete, wie Diebe zur Nachtszeit hereinschlichen, zuletzt aber die Oberherrschaft gewannen? Kann es von reellem und nachhaltigem Nutzen sein, jetzt die Lärmglocke zu ziehen, wenn nicht zuerst wieder christlicher Grund und Boden gelegt wird? — Es muß aber zur Wahl zeitgemäßer, in das Zeitleben scharf einschneidender Stoffe auch das Ergreifen einer zeitgemäßen Vermittelung des Stoffes zur Ermöglichung einer wahrhaft christlichen Lebensgestaltung kommen. Der Apostel fordert es ausdrücklich: „daß Christus in uns Gestalt gewinnen müsse." Auf diese Gestaltung hin muß der Verkünder des göttlichen Wortes mit unverwandtem Blicke lossteuern. Er wird aber sein Ziel nur erreichen, wenn er das geistige Samenkorn so in den Menschen hineinversenkt hat, daß es in ihm zersetzt in Fleisch und Blut übergeht, und dieß wieder kann nur ermöglicht werden, wenn der Zuhörer es in sein Eigenthum aufgenommen hat auf dem Wege gläubiger Ueberzeugung und überzeugender Gläubigkeit. Auf diesen so wichtigen geistigen Proceß hin muß die Vermittlung des Predigers, wie wir sie als zeitgemäß fordern, hinarbeiten. Das apologetische Interesse muß in unserer Gegenwart das vorwaltende sein. In einer Zeit, wo in das geistige Leben eine so große Bewegung gekommen ist, oft wohl durch Stürme, die aus unsaubern Winkeln aufwirbeln, doch oft auch durch eigene dem Geiste inwohnende Triebkraft zur Vervollkommnung, bedarf es aller Kraftanstrengung, um das im Glauben aufgenommene religiöse Besitzthum zu wahren, und das Bewahrte zu lebendiger Ueberzeugung zu erheben, damit es entweder einerseits nicht morsch und schwankend werde, oder andererseits ohne innere Vermittelung zu bloßen Formen erstarre, die am Ende blüthenlos bleiben, und sehr gerne in bloßen phanatischen Pharisäismus ausarten. Hier muß der Prediger als Vermittler auftreten. Er muß das Glaubensgut auf dem Wege innerer Erkenntniß, die den Geist ins Heiligthum der Ueberzeugung einführt, zum Leben vermitteln, und muß Friede stiften

zwischen den geistigen Bewegungen der Zeit und zwischen dem stillen, aber lebenskräftigen Glaubensgute. Es irren hier nicht Wenige darin, daß sie ohne vorausgeschickte Apologie des Glaubens, sogleich das polemische Schwert ziehen, und in der That oft mit Unverstand dem Malchus ein Ohr abzuhauen glauben. Die Erfahrung lehrt es, was diese Polemik ohne apologetische Grundlage nützt. Man ergötzt sich an den Ausfällen und Hieben, mit welchen mancher Prediger wie toll umherschlägt, und die innere Ueberzeugung bleibt unbetheiligt, und das Leben zieht gar keinen Gewinn. — Es muß aber auch drittens noch zu einer gediegenen Vermittelung eines würdigen Stoffes kommen: eine würdige, zeitgemäße Behandlung in stylistischer und sprachlicher Beziehung. Goldener Kern in silberner Schale! Gar manche Prediger ahnen die Wichtigkeit dieser Forderung an sie, allein sie verwechseln die silberne Schale mit Netzwerk von Flitter und leicht verletzbaren unechten Goldfäden, das blos das Auge fesselt, oder verlieren gar daraus den kostbarern Gehalt; sie meinen, wohlklingende Phrasen und süßes Getöne, eingetaucht in die Farbe gangbaren Zeitgeredes, leiste schon Alles. Sie kitzeln Ohren und lassen unberührt die Herzen, oder sie sehen es mit aller Gefühlswärme aufs Herz ab, und erzielen gar nichts in der Ueberzeugung. Damit wird kein Leben gewonnen. Die Redesucht der Gegenwart und ihre Formen dürfen sich durchaus nicht auf die Kanzeln der Kirche verirren. Hier hat die Dialektik, wie sie sich in Parlamenten und Gerichtssälen oder noch sonst wo breit und geltend macht, nichts zu schaffen. Allein würdig und gehoben, um allerdings gerechten Forderungen der Zeit zu entsprechen, muß die Form der Darstellung und Sprachform sein. Beirrend tritt hier öfters das Feldgeschrei der theologischen Pastoral ein, die ihr „populär" geltend machen will. Allerdings wahr! wenn dieß Wort nicht mehr und nicht weniger will, als verständlich und faßlich. Es wird oft mit diesem pastoralistischen Schlagworte eben so viel Unfug getrieben als mit dem Worte praktisch, mit dem man am Ende aller wahren Wissenschaft den Krieg ankündiget. Man urgirt mit jenem Schlagworte nur immer das „Sichherablassen und Anbequemen" an die Fassungskraft der Zuhörer und scheint dabei ganz die eben

so dringende Forderung der gesunden Vernunft, die gewiß auch in der Pastoraltheologie ihren Thron aufrichten soll, zu vergessen, daß doch der Prediger auch seine Zuhörer zu sich heraufziehen soll, daß er daher, um seinen Lehrstoff und dessen Vermittelung ins Verständniß und zur totalen Erfassung zu bringen, einer solchen Darstellungsweise und Sprachform sich befleißen soll, welche nicht nur nicht das Heilige und Erhabene herabzieht in den Kreis gewöhnlicher Redeweise, sondern dasselbe vielmehr erhebt, und dem Zuhörer schon in der höhern Form und dem würdigen Gewande das Erhabene ahnen läßt.

Wenn wir einer kürzeren beurtheilenden Anzeige obiger Predigtwerke diese einleitenden Worte vorausschickten, so hatten wir dabei keine andere Absicht, als den Maßstab kennbar zu machen, nach dem wir uns über den Werth derselben auszusprechen gedenken. Wenn wir nämlich das in der Gegenwart reichlich angebaute Feld der Predigtliteratur betrachten, will es uns scheinen, als ob jene aus der großen Anzahl herausgehobenen Werke immerhin eine günstige Beachtung Jener verdienten, welche ein näheres Interesse an dieser Art praktisch-theologischer Literatur haben, und dieß zwar nicht etwa blos deßhalb, weil damit neue Quellen zur Aushülfe, Unterstützung und Bequemlichkeit geschaffen sind, sondern weil sie mehr oder weniger Zeugniß davon geben, daß die Predigt als solche im katholischen Cultus ihre zeitgemäße und gebührende Stellung eingenommen habe, und dann: daß sie in zeitgemäßer Cultur jene Fortschritte gemacht habe, um derentwillen eben diese Werke praktischen Seelsorgern zur Nachahmung und Nacheiferung empfohlen zu werden verdienten.

Wir unternehmen es mit vielem Vergnügen, so manchen Predigtwerken der neueren Zeit die unter Nr. 1 voranzustellen. Wenn es sich sonst eben nicht ganz selten trifft, daß selbst gute Theoretiker, wenn sie das wirklich praktische Gebiet betreten, gerade nicht immer die glücklichsten und nachahmungswürdigsten sind, so treffen wir bei diesem Predigtwerke des Dr. Kraft auch eine sehr erfreuliche Erscheinung, indem wir an dem gelehrten Manne auf der Lehrkanzel der Pastoraltheologie zugleich den gewandtesten Praktiker auf der Predigtkanzel finden. Was eine gesunde Anweisung zur Kanzelberedsam-

keit, besonders mit Hinsicht auf die oben in den einleitenden Sätzen aufgestellten Grundsätze über Inhalt und Gestalt einer guten Predigt als Norm und Forderung auszusprechen pflegt, findet sich in diesem Predigtwerke auf eine gediegene Weise realisirt. Vor Allem ist festzuhalten, daß die in diesem Werke enthaltenen Kanzelvorträge (I. Band) sich allein nur über die Festtage des Herrn, und zwar über jene von Weihnachten bis auf den weißen Sonntag verbreiten. Wenn die dreizehnte und vierzehnte Predigt auch die Feste Mariä Lichtmeß und Maria Verkündigung behandeln, so ist dieß gerade nicht abweichend vom allgemeinen Titel des ganzen Werkes; denn auch diese Feste sind ja Mitfeste des Herrn, und wenn die Jahresfeste des Herrn die Hauptthatsachen seines Lebens und Wirkens als Complex seiner Erlösungsthätigkeit festhalten und in Erinnerung bringen, so können die beiden Thatsachen jener genannten Marienfeste nicht fehlen. Auffallender wäre es, daß auch der weiße Sonntag in diesen Festcyklus hineingezogen ist; allein dieß dürfte vielleicht in den behandelten Stoffen seine Entschuldigung finden. Ferner muß noch zur allgemeinen äußeren Charakteristik bemerkt werden, daß über mehrere der einzelnen Feste zwei, drei, auch vier Predigten vorliegen, und daß somit eine sehr reichhaltige und mannigfaltige Fülle des Stoffes geboten werde.

Wir fassen vor Allem, wie dieß auch das Wesen der Predigt fordert, die Stoffe oder Gegenstände ins Auge, welche diese Predigten zur Behandlung bringen. Die Festtage des Herrn, auf so große und wunderbare Thatsachen der Erlösungsthätigkeit Jesu gebaut, überbieten in der That den Prediger mit Redestoffen, so daß er nur immer an eine Auswahl zu denken hat, die den gerade obwaltenden Zeitbedürfnissen am meisten entspricht. Diese Auswahl hat Herr Dr. Kraft auf eine Weise getroffen, welche Anerkennung und Nachbildung verdient. Die auf drei Weihnachtspredigten verwendeten Stoffe: die erhabene Würde des göttlichen Kindes in der Krippe — die hohe Bedeutsamkeit der Ankunft Jesu Christi — das Christkind so klein und so groß, so schwach und so stark, so arm und so reich, geben ganz gewiß allem Folgenden einen guten Vorgeschmack, der sich auch also

gleich in den Predigten auf den Schlußabend des Jahres — Abrechnung und dann — Dank und Bitte, so wie an den Neujahrspredigten Christlicher Kalender und Klage, Hoffnung und Bitte bei dem Anfange des neuen Jahres — rechtfertigt. Unter den drei Predigten auf Epiphania verdienen die Stoffe der zweiten und dritten: — die doppelte Heimat — und die Weisen — unsere Lehrmeister — alle Beachtung. Am Feste des heiligsten Namens Jesu ist die Kraft und Wonne dieses heiligen Namens auf eine sehr erhebende Weise herausgehoben, und die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes in der zweiten Charfreitagspredigt treffend gezeichnet. Auf eine höchst anziehende Weise behandeln die vier Osterpredigten folgende ins christliche Leben eingreifende Stoffe: Osterbilder — Halleluja — Welt-Drama — die verklärten Wundmale des Herrn. Die Unterredung dreier Pilger am Ostermontag bildet den Inhalt einer sehr instructiven Rede; und die Osterblumen am weißen Sonntage bilden auch den Strauß einer duftenden Festrede. Herr Dr. Kraft hat in der Wahl dieser Stoffe sein eigenes Wort, wie er es in der Vorrede so wahr ausspricht, gerechtfertigt: „die Predigt soll gewissermaßen nur der wörtliche Abdruck und der Wiederschein desjenigen sein, was die Kirche an den einzelnen Festtagen innerlich bewegt und äußerlich in ihrem Cultus sich abprägt; sie muß ein treuer Spiegel ihres Lebens sein."

Diese wahren Worte hat er aber auf eine ausgezeichnete Weise darin beurkundet, wie er die Vermittelung seines Stoffes ins Leben eingeleitet hat. Diese seine Vermittelung charakterisirt ein Doppeltes. Auf sicherer Grundlage der Lehre der heiligen Väter über den Geist der christlichen Feste, als Stationen in der Entfaltung des Reiches Gottes in Christo, unternimmt er es, diesen Geist selbst ins Leben der christlichen Gemeinde zu verpflanzen, indem er in den sich selbst erkannten Menschengeist hineinversenkt das göttliche Samenkorn, und so Geist mit Geist vermählt. Ueber Ersteres, nämlich über die Grundlage der Väterlehre, drückt er sich in der Vorrede selbst so aus: „Wollen wir die hohe Bedeutung der Festtage des Herrn genau kennen lernen, so müssen wir

mit den Schriften der heiligen Väter uns vertraut machen. Diese erleuchteten, vom apostolischen Geiste beseelten Männer, welche durch ihre Wissenschaft nicht minder wie durch ihre Gottseligkeit zur Erbauung des Reiches Gottes unermüdet thätig waren, hatten die Lehren des Christenthums ganz in sich aufgenommen und zu ihrem Eigenthume gemacht. Da sie zudem der Einführung jener Feste so nahe standen, und dieselben noch in ihrem ersten Jugendglanze schauten, und mitfeierten, so konnten sie auch den beseligenden Einfluß, welchen diese Feier auf das Leben der Gläubigen ausübte, am treuesten schildern." Leider ist es gerade dieser Lebenshauch des christlichen Alterthums, wie er aus dem Innersten der begeisterten christlichen Väter strömt, welcher am wenigsten den Geist der Predigt der Neuzeit bildet. Ist es zu wundern? Fehlt es während der theologischen Heranbildung künftiger Prediger nicht gerade an Dem, was die Grundlage bilden müßte, um den Lebenshauch der Väter in sich aufzunehmen? War dieser Mangel zeither nicht gerade im grellsten Widerspruche mit dem katholischen Grundprincipe von Christi Lebensodem, der die katholische Kirche fortwährend durchströmen soll?! Im Geiste der lehrenden Väter liegt aber auch die wahre Vermittelung des christlichen Glaubens ins Leben, und auch in dieser Vermittelung steht Herr Dr. Kraft in den Fußstapfen der Väter. Immer war es Geist der lehrenden Väter, zuerst den Geist des zu belehrenden Menschen zur Selbsterkenntniß zu bringen, und erst in diesen durchfurchten Grund und Boden das Samenkorn des Glaubens zu werfen, auf daß es im Wege des inneren Prozesses des Denkens und der Ueberzeugung zur Blüthe und Frucht des Lebens erwachse. Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, Erkenntniß, geschöpft aus dem Borne reicher Menschenerfahrung, Hinblicke auf das symbolreiche Leben der Natur, Lehrschätze, gesammelt aus der Entfaltung des geschichtlichen Lebens der Menschheit, das sind die Mittelglieder zwischen Glauben und Leben! Die Weihnachtspredigt von der hohen Bedeutsamkeit der Ankunft Christi und die Osterpredigt vom Welt-Drama geben über solche Vermittelung gute Aufschlüsse.

Daß endlich dieß Predigtwerk sich auch noch, und zwar ganz besonders hinsichtlich der formellen Seite seiner Predigten em-

pfiehlt, muß mit Nachdruck hervorgehoben werden. Was zunächst die innere Form der Gedankenentwicklung betrifft, tragen die einzelnen Predigten ganz offen das Gepräge eines nüchternen consequenten Denkens, eines von wohlthuender Wärme durchdrungenen Redners, und eines von Klarheit beherrschten Geistes. Die Nüchternheit des Denkers stellt sich darin sehr klar und erfreulich heraus, daß er auch da, wo das Gefühl mit aller seiner Gewalt hervordrang, die Zügel der Besonnenheit nie aus den Händen ließ. Man wird auf keine Behauptungen oder Apostrophen stoßen, die an Extreme gränzen, oder welche Richtungen huldigen, die in sich das Zeugniß bloßer unhaltbarer Phantasiegebilde tragen. Die wohlthuende Wärme des Redners hat offenbar zur Quelle eine große Zartheit des Gefühles, das sich leicht in einer Strömung religiöser Begeisterung ergießt. Entfernt von aller Tändelei der Empfindung waltet blos das Kindliche vor, wovon die beiden Weihnachtspredigten: Die erhabene Würde des göttlichen Kindes in der Krippe und dann: das Christkind so klein und doch so groß u. s. w., ferner die Predigten am weißen Sonntag: Osterblumen und Feier der ersten heiligen Communion schönes Zeugniß geben. Von einer erhabenen Gefühlswärme zeugt uns die schöne Rede am Namen-Jesufeste: von der Kraft und Wonne dieses Namens. Eben diese Wärme des Gefühles dürfte es sein, welche öfters der Rede auch eine poetische Färbung gibt, wie sich solche schon in der Fassung des Predigtstoffes kundgibt, wenn sich dieser als Abrechnung am Jahresschlusse, als christlicher Kalender am Neujahrstage, als Angelus an Mariä Verkündigung, als Weltdrama, Osterbilder und Hallelujah am Osterfeste, als Osterblumen am Weißensonntage darstellt. — Die Klarheit des Predigers im Ueberblicke des gesammten Gebietes, das sein Lehrstoff einnimmt, und mit welchem er es wie einen Kunstgarten anbauet, stellt sich jederzeit am sichtbarsten heraus in der Gediegenheit der Disposition, nach welcher er über sein Thema verfügt, und sich eben in der Natürlichkeit und Ungezwungenheit einerseits und andererseits in dem consequenten Umfassen des ganzen Gebietes kennbar macht. Im

Besitze dieser Klarheit finden wir Dr. Kraft auf eine erfreuliche Weise. Nach Anweisung des heiligen Bernard erschöpft sich die Predigt über die Bedeutsamkeit der Ankunft Jesu auf eine ganz ungezwungene Weise in den Fragen: 1. Wer er sei, der da komme; 2. woher und wohin er komme; 3. weshalb er komme; wann er komme und 5. auf welche Weise er komme. Die gewiß sehr gelungene Predigt vom Christkinde verläuft auf eine wirklich recht anziehende Weise in den Gegensätzen von klein und groß, von schwach und stark, von arm und reich. — Die Predigt am Feste Mariä Verkündigung vom englischen Gruße (Angelus) verbreitet sich auf eine ganz natürliche Weise über Inhalt, Bedeutung und dreimalige Ertönung desselben im Verlaufe des Tages. Eine sehr anziehende Cultuspredigt ist die am Osterfeste von den Segnungen des Feuers, der Osterkerze und des Taufwassers unter dem Gesammtnamen der Osterbilder. Die Predigt vom Hallelujah umfaßt dessen Inhalt und Bedeutung, und jene vom Weltdrama betrachtet das großartige Osterschauspiel an sich, und in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung. — Die verklärten Wundmahle in der Osterpredigt sind: 1. untrügliche Beweise der Auferstehung; 2. Zeichen des Triumphes; 3. Denkmale der Liebe; 4. Quellen der Gnade; 5. Zeichen des Gerichtes. — Was endlich Stylistik und Sprachform anbelangt, hat dieses Predigtwerk einen sehr würdigen Platz eingenommen. Gleichweit entfernt von hohler Phraseologie und leerer Ohrenkitzelei, wie von starrer und steifer Satzconstruction, die sich in abgemessenen Schulformen gefällt und dabei das Gemüth ganz unbetheiligt läßt, hält es die rechte Mitte. Eine gehobene Stylistik entspricht der in Vielem von Begeisterung getragenen rhetorischen Form, und die Sprache erscheint rein, geschliffen und in passenden Wendungen gerundet. Eine in der That edlere Popularität durchweht das ganze Werk, und es verdiente es dasselbe, daß an seine Spitze hin ein in der Kirche Christi gefeierter Bischof, Arnoldi, sonst auch als Freund christlicher Wissenschaft bekannt, seinen Namen zu

stellen gestattete. Möge die in diesem Werke bekundete Predigtweise Nachahmung und Würdigung finden, dem Herrn Verfasser aber es gefallen, die theologische Literatur recht bald mit der Fortsetzung desselben noch mehr zu bereichern.

2. Das Predigtmagazin, welches der Herr Domprediger F. J. Heim zu Augsburg, im Vereine mit andern katholischen Gelehrten, Predigern und Seelsorgern seit einer Reihe von Jahren herausgibt, hat sich bereits durch seine Tendenz und Inhalt seinen ehrenvollen Platz in der katholisch-theologischen Literatur gesichert. — Freunden dieser Literatur, denen nemlich, welche sich über ihre Amtskanzlei und das einmal eingeschnittene und breitgetretene Geleise hinaus noch um etwas Anderes kümmern, um die Fortschritte nemlich, welche die theologische Wissenschaft überhaupt und insbesondere jene Theile derselben, die ins praktische Gebiet der Seelsorge schlagen, gemacht hat, wird hiemit nichts Neues gesagt. Allein es kann kaum überflüssig sein, zu bemerken, daß dieser Ehrenplatz nicht sowohl von dem Standpuncte aufzufassen sein dürfte: daß dieß Predigtmagazin einer reichhaltigen Kornkammer gleichgeworden ist, aus der man nur immer die alten und neuen Vorräthe zu opportunem Gebrauche oder Mißbrauche hervorholt, und dabei den eigenen Acker in ewiger Brache verwildern läßt; denn dann wäre es besser, solche Magazine würden gar nicht angelegt; — sondern vielmehr von dem Standpuncte, auf welchen jedoch keineswegs eine zeitweilige und opportune Benützung ganz ausgeschlossen sein soll, da alles Gute Gemeingut ist, — daß dieß angelegte Magazin das Organ einer homiletischen Bildungsschule werde, daß es für den im Weinberge des Herrn arbeitenden Diener der Kirche zur Orientirung diene, wieviel es am homiletischen Wachthurme geschlagen habe, daß aus seiner Lectüre heraus der Prediger sich erhebe und begeistere für bessere Gestaltung der Predigt nach Inhalt und Form, daß er seinen Geschmack läutere, und sich immer jugendlich frisch erhalte, der Jüngere, um anwandelnde Jeremiaszweifel (Jer. 1, 6. 7.) zu überwinden, der Aeltere, um die Schwungkraft seiner Flügel zu stählen. Auf solchem Standpuncte erfaßt, wird das Predigtmagazin jederzeit großen Nutzen schaffen.

Vor uns liegt bereits der einundzwanzigste Band in seinen beiden Abtheilungen vom Jahre 1851, und wir sprechen es mit Ueberzeugung und Freude aus, daß auch dieser Band sich sehr würdig anschließt an die früheren, daß er sich mit diesen auf gleicher Höhe hält und in seinem Inhalte ganz geeignet ist, der Idee dieses Magazins als Fortbildungsmittel des Predigers, als Stütze seiner homiletischen Bestrebungen zu entsprechen. Die drei Abtheilungen oder Speicher, in welchen das Magazin seine Materialien zu den genannten Zwecken aufbewahrt und darbietet, sind in der That recht zweckmäßig eingerichtet. Altes und Neues und auch das Neueste bietet es dem Prediger dar, der sich auf dem homiletischen Gebiete orientiren und fortbilden will. — Die erste Abtheilung enthält Beiträge zur Geschichte der christlichen Kanzelberedsamkeit, und zwar im 21. Bande, in der abendländischen Kirche von Dr. Fluck in Gießen. Diese Beiträge bestehen in gelungenen Uebersetzungen von Predigten aus der älteren Kirche, und zwar in diesem Bande von Predigten des heil. Cäsarius von Arles. Es war ein glücklicher Gedanke, auf solche Art gewissermaßen den Geist des homiletischen Alterthums heraufzubeschwören, und seinen Hauch über die Prediger der Gegenwart dahinwehen zu lassen. Ist auch die Form der Predigt eine andere geworden, und zeigt sich auch sonst Manches bei veränderten Umständen als unbrauchbar; allein der Geist tiefen religiösen Verständnisses des Wortes Gottes und der Thatsachen des Heiles, der Geist wahrer Frömmigkeit, der Geist eines heiligen Eifers für Jesu und sein Reich, der weht uns doch an, kräftigend wie frische Morgenluft, erwärmend wie der Hauch des Ostens. Soll das Alterthum, auch in dieser Hinsicht, den Homileten nicht lehrend zur Seite stehen, sollte nicht auch selbst in formeller Hinsicht, aus ihm Gewinn zu ziehen sein? Wird der edle Ernst und die edle Einfachheit seiner Redner nicht bannen das Gefasel mancher Neueren, und werden die kräftigen Redefiguren der älteren nicht verdrängen den jüngeren Anflug süßer Worte? — Die zweite Abtheilung bildet eine rhetorische Anthologie besserer oder gelungenerer Predigten aus der Gegenwart. Der vorliegende Band theilt in dieser Abtheilung

nicht weniger als 51 Reden mit, die großentheils an Namen von gutem Klange erinnern. Die behandelten Stoffe gehören beinahe durchgängig zu den wichtigeren und zeitgemäßen. Sie betreffen sowohl Dogmatik als Moral, und schlagen auch in andere Gebiete ein. Stoffe wie: Die Auferstehung der Leiber, Wohlthaten der Schutzengel, der religiöse Indifferentismus, der Sieg des Glaubens, die Kirche, Erbärmlichkeit des Unglaubens, das Papstthum, das dreifache Friedenswort, gewissenhafte Treue lassen auf das Princip hin schließen, welches diesen Sammlungen zu Grunde liegt, und was diese selbst dem homiletischen Publicum darbieten. Der verschiedene Geist, welcher diese Predigten durchweht, die Mannigfaltigkeit der Formen, welche hier hervortritt, kann für den, welcher Belehrung auf diesem Gebiete sucht, nur sehr anziehend sein. Eine gehobene Haltung und edlere Popularität charakterisirt die meisten dieser Reden. Um letzterer willen dürfte vielleicht wohl Mancher, welcher seine Mission unter einfachen Landleuten hat, über Unbrauchbarkeit derselben für sich klagen; allein brauchbar für ihn sind sie denn doch, brauchbar die Ideen und ihre Durchführung; nur muß er sie ohr- und mundgerecht machen, was Jeder wohl vermag, wenn sein Tintenfaß für Homilien noch nicht ganz vertrocknet ist. — Die dritte Abtheilung endlich führt dem bildungslustigen Homileten die neueste homiletische Literatur vor. Diese verbreitet sich auch über die Theorie der Homiletik, und ist so eingerichtet, daß sie nicht blos Titel der Werke und Namen ihrer Verfasser vorführt, sondern auch durch passende Charakteristiken in dieselben fruchtbar einführt.

3. Das dritte der oben bezeichneten Predigtwerke führt uns auf ein ganz eigenes Gebiet praktischer Kanzelvorträge. Es führt uns in den akademischen Gottesdienst einer Universität. Wohl ist und kann auch dieser Gottesdienst kein anderer als ein katholisch-christlicher sein, ein Gottesdienst im Geiste und nach den Formen der katholischen Kirche, und der Verfasser dieses Werkes sagt es ausdrücklich in der Vorrede S. 4: „Der akademische Gottesdienst will seinem Begriffe nach Ausdruck und Zeugniß des kirchlichen Geistes der Cor-

poration als solcher sein; er setzt sohin voraus, daß die Universität in ihrem Gesammtorganismus auf kirchlichem Standpuncte steht, in welchem Falle dann der akademische Gottesdienst nicht blos eine Hebung des kirchlichen, sondern auch eine Kräftigung des corporativen Selbstgefühles mit sich führt;" allein der der akademischen Corporation als solcher eigenthümliche Charakter, der Standpunct intellectueller Bildung, auf dem sie sich befindet, die gesteigerten religiösen Bedürfnisse, um die religiöse Bildung auf gleiche Höhe mit der übrigen zu bringen, die gerade hier so nothwendige Begeisterung für kirchliches Leben, alles dieses wird diesem Gottesdienste, ganz besonders aber in seinem didaktischen Theile, eine besondere Berücksichtigung vindiciren müssen, und es wird die alte Ausbeugung, daß ja nur der gläubige Christ zum Gottesdienste eile, nicht hinreichen wollen, da ja der in höherer Bildung begriffene und diese anstrebende Mensch den Akademiker als solchen unmöglich zu Hause lassen kann. Freilich wird solch ein Gottesdienst, als religiöser Cultus der akademischen Corporation, und als Förderungsmittel wahrhaft kirchlichen Selbst- und Gesammtgefühles nur da möglich sein, wo die gesammte Universität auf kirchlichem Boden fundirt steht; allein gerade da aber wird es um so nothwendiger sein, beim gemeinschaftlichen akademischen Gottesdienste das Bewußtsein: auf welchem Grunde man erbaut, und welches das gemeinschaftliche, alle Wissenschaft der Facultäten umfassende Band sei, zu erhöhen und zu befestigen. Dazu wird nun eben so nothwendig auch der Gottesdienst die passende Gestaltung, insbesondere das, das kirchliche Leben auf dem Wege zu hebender Erkenntniß vermittelnde lebendige Wort von geweihter Stätte herab einzurichten sein, und auf diese Stätte hin werden Männer gestellt werden müssen, welche der Aufgabe gewachsen sind, mit der Kunst der Rede für kirchlichen Glauben und Erkenntniß zu begeistern, und das kirchlich=akademische Leben als nachhaltig für Zeit und Ewigkeit zu gestalten. In einem so gestalteten akademischen Gottesdienst wird es nicht mehr Noth thun, die einzelnen Mitglieder hineinzuzählen, und dem Heiligsten das Joch des Zwanges aufzulegen; sondern ein innerer Drang, der dort Befriedigung weiß, wird sie dahin geleiten. Es ergibt sich hieraus, daß sich der akademischen

Prediger eigene Anforderungen selbststellen und gefallen lassen müsse. Mit der allersorgsamsten Auswahl der Stoffe, welche jederzeit das ganz specielle Interesse und das innerste Bedürfniß der Akademiker im Auge halten muß, wozu ganz gewiß vor allem die feste Grundlegung des Glaubens und gläubiger Erkenntniß zu rechnen ist, und ohne welcher keine wahre Gestaltung christlicher Gesittung erzielt werden kann, — muß hier die zweite der oben an den Prediger der Gegenwart ausgesprochenen Forderungen zeitgemäßer Vermittelung ganz besonders geltend gemacht werden. Die intellectuelle Bildung der Akademiker fordert diese Vermittelung. In ihr liegt die Aussöhnung der religiösen Wissenschaft mit allen übrigen, sie vertritt das apologetische Moment des Glaubens, sie tritt gegen alle feindseligen Elemente, in welchen das innere und äußere Leben der Jugend sich verbilden will, in die Schranken. Nicht weniger macht sich auf der Kanzel des akademischen Gottesdienstes auch die dritte Forderung, die nämlich: gehobener in Styl und Sprache durchgebildeter zeitgemäßer Form der Predigt geltend, ja sie spielt hier vor einem Auditorium, dem man doch ästhetische Bildung zutrauen darf, eine ganz besondere Rolle, wenn Maß und Ziel der rhetorischen Kunst innegehalten, und der Kern nicht der Schale zum Opfer gebracht wird. Ob das obige Predigtwerk, das uns zu diesen homiletischen Bemerkungen gelegenheitlich veranlaßte, allen diesen Forderungen entspreche, dürfte beim Einblicke in dasselbe bald klar werden. Welcher Grundsatz den Verfasser bei der Wahl seiner Stoffe für akademische Vorträge leitete, darüber spricht er sich selbst gewissermaßen entschuldigend aus. „Die hier mitgetheilten Predigten" sagt er S. VIII. „behandeln weniger die dogmatische, als die ethische Seite des Christenthums." Zur Rechtfertigung dieser Wahl beruft er sich S. VII. auf die beiden Extreme der Zeit, von denen das Eine auf das Religiöse, auf die Frömmigkeit an sich ohne Rücksicht auf sittlichen Gehalt, einen absoluten Werth legt, das Andere aber das Sittliche, losgetrennt von dem Religiösen, als die einzig bindende Macht des Geistes anerkennt, und das Religiöse nur als Förderungsmittel des Sittlichen gelten läßt. Gegen Beides bemerkt er: „Auf beiden Seiten ist übersehen,

daß auf christlichem Standpuncte das sittliche Gesetz keine abstrakte Norm, sondern der Wille des persönlichen Gottes und die Verwirklichung des Sittengesetzes, eine Offenbarung des göttlichen Geistes in uns ist.“ Wir wollen hier weder das zweideutige „in uns“ aufgreifen und es lieber als instrumental fassen, noch wollen wir mit dem Verfasser über seine Wahl, zu der ihn besondere Verhältnisse gezwungen haben können, rechten; allein akademischen Predigern möchten wir es doch lieber zur Pflicht machen, mehr die dogmatische Seite des katholischen Christenthums, jedoch so hervorzukehren, daß die sittliche Lebensgestaltung daraus sich in scharf zu markirenden Zügen ergibt. Man irrt sehr, wenn man vor der akademischen Jugend zu Gunsten des Christenthums Alles geleistet zu haben vermeint, wenn man an denselben mehr die poetisch-ästhetische oder sittliche Seite hervorgekehrt hat; denn Jenes begründet noch nicht die Stütze seiner Wahrheit, dieses aber führt ohne Begründung der dogmatisch-metaphysischen Voraussetzungen zu keinem sicheren Ziele, eben, weil nun einmal Moral ohne Metaphysik nicht bestehen kann. Dem religiösen Pharisäismus, den der Verfasser im Auge hat, und welcher wirklich in der Gegenwart ganz so, wie nach der jüdischen Restauration von Esras an, viel Feld gewinnt, muß nur auf dogmatischem Wege entgegengekämpft und dargethan werden, daß das Dogma sittliches Leben in sich trage, und daß es ohne der Entfaltung desselben ein blos tönendes Erz sei. Die sittliche Seite des Christenthums hat ohne der dogmatischen kein Verständniß und keinen Halt. Die Entwicklung der sittlichen Idee in der Menschheit beruht auf Thatsachen, und die sittliche Idee des Christenthums fußt ganz auf der Thatsache der Erlösung. Die Lehrstoffe, welche der Verfasser bei vorwaltender Vorkehrung der sittlichen Seite des Christenthums in seinen Predigten behandelte, gehören immerhin zu den wichtigeren. Die Reden über das Gericht des Gewissens, Selbsterkenntniß, gemeinschaftliche Theilnahme am Gottesdienste, die christliche Ehe, die Berufung zum seligen Leben, die christliche Erziehung, Glaube, Hoffnung, Liebe, die Versuchung, die Verklärung, der Dienst des Christen, die Ehre des Chri-

ſten, die Verſöhnlichkeit, das Herz als falſcher Prophet, der Charakter als Schickſal u. ſ. w. beweiſen zur Genüge, daß der Verfaſſer Stoffe aus dem Leben und ganz für das Leben wählte. Als dogmatiſch charakteriſiren ſich mehr die Predigten von der chriſtlichen Ehe, von der Theilnahme am Tiſche des Herrn, von der Taufe, von dem Abendmahl, vom Wunder, von den Wirkungen des heiligen Geiſtes in uns. Doch hat der Verfaſſer auch hier das eigentliche ſtreng dogmatiſche Moment nicht in Behandlung gezogen und zu vermitteln geſucht, ſondern mehr die ins ſittliche Leben eingreifende Seite vorgekehrt, wobei es jedoch nicht an ſchärferer dogmatiſcher Beſtimmung und Betonung fehlen ſollte. Wie wahrhaft auffallend dieſer Mangel ſchärferer katholiſch-dogmatiſcher Bezeichnung und Entwicklung ſich herausſtelle, und wie ſehr man bei einigen andern ſonſtigen, nicht zu überſehenden Vorzügen dieſer Reden nur bedauern müſſe: daß der Redner nicht weit tiefer, und gründlicher in das katholiſche Dogma eingedrungen iſt, und das Eigenthümlichkatholiſche hervorgehoben habe, mag das Urtheil, welches ſelbſt proteſtantiſcherſeits über und zur Charakteriſtik dieſer Predigten gefällt worden iſt [1]), darthun. „In keiner einzigen Predigt,“ ſagt der dortige Recenſent, „tritt eigenthümlich Katholiſches, Controverſes beſonders hervor, alle bewegen ſich vielmehr auf bibliſchem Boden, ja in mehreren zeigen ſich Gedanken, die als verſteckte Häreſis angeſehen werden dürften, z. B. S. 207. der Erklärung vom Glauben, S. 226. vom Abendmahl das Accentuiren von „mein Fleiſch eſſen und mein Blut trinken,“ die Primizpredigt, welche eine unbewußte Ironie auf das Papſtthum und den verweltlichten Episcopat enthält, zugleich aber auch jedem evangeliſchen Geiſtlichen ad verbum als Ordinations- und Introductionsrede gehalten werden könnte.“ Schwer dürfte ſich der Verfaſſer gegen dieſe Zumuthungen von proteſtantiſcher Seite her rechtfertigen können, und in ſeiner eigenen Kirche wird ihn immer der Vorwurf treffen: daß er nicht entſchiedener auch dort

[1]) Literariſches Centralblatt für Deutſchland 1852 Nr. 11.

mit dogmatischen Bestimmungen, wie z. B. in der Predigt vom Abendmahl, in jener von der Theilnahme am Tische des Herrn, hervorgetreten ist, wo er nur blos die ethische Seite hervorkehren wollte, da ja auch diese ihre Farbe vom dogmatisch-metaphysischen Grundtone annimmt. Eine Primizpredigt unterscheidet sich wohl allerdings von einer Amtsintroductionsrede und die dasige Primizrede möchte ihres allgemeinen Inhaltes wegen wohl eher für eine Amtsintroductionsrede als eine eigentliche Primizpredigt für einen katholischen Priester passen; allein es läge doch in diesem Tadel mehr etwas Negatives, und wer will dem Redner geradezu den Stoff auf den Hals werfen? Von besonderem Interesse erscheint die Predigt von der Bedeutung des Wunders für den Glauben, indem der Verfasser zu erweisen sucht: „Das Wunder erzeuge nicht den Glauben, sondern bestätige dessen Wahrheit." Ein genaueres Eingehen in das Wesen und in die Genesis des Glaubens würde wohl auf andere Resultate hinauslaufen. Ist der Glaube eine durch Auctorität errungene Beruhigung und Sicherheit eines unvermittelten Wissens, worüber schon der heilige Augustin sich klar ausspricht (de utilitate credendi 21.), so ist allerdings das Wunder als eintretende Auctoritätsvermittlung der Grund der Beruhigung beim unvermittelten Wissen, die Thatsache des Wunders selbst jedoch ist Gegenstand des durch Erfahrung vermittelten Wissens, insoferne sie auf eine göttliche Causalität hinweiset, da sie nach allgemeiner Erfahrung, die auf Gesetzen der Natur beruht, keine natürliche Causalität haben kann. Als Thatsache von übernatürlicher Causalität steht dann allerdings das Wunder als Zeichen da, welches jene Thätigkeit des vernünftigen Denkgeistes, welcher nichts ohne Vermittlung oder Garantie als wahr annehmen kann, und welche wir das Glauben desselben nennen, wenn die Vermittlung eine von außen her durch Auctorität eingetretene ist, wahrhaft vermittelt. Die Fähigkeit zu glauben ist allerdings vor dem Wunder schon da im Denkgeiste, und sie ist nur ihm eben eigen; allein als Thatsache tritt dieser Glaube im Geiste, dem das Denken vom Grunde zu eigen ist, hervor, wenn der Grund, als Wahrheitsvermittler, nicht in der Erkenntniß der Sache, wie sie an sich ist,

gefunden wird, wo es dann vermitteltes Wissen heißt, sondern in der Garantie einer Auctorität liegt. — Was die Vermittelung der Predigtstoffe anbelangt, ist dieselbe durchaus eine rationelle zu nennen, d. h. der Verfasser sucht auf dem Wege rationeller Vermittlung, die sich theils auf Erfahrung, theils auf anerkannte Wahrheiten, theils auf feste Grundsätze richtigen Denkens stützen, Erkenntniß und Ueberzeugung zu erzielen, und wird bei Gebildeten dieß Ziel auch kaum verfehlt haben. Die Disposition des Predigtthema ist größtentheils sehr einfach und natürlich, die Partition ins Auge und Ohr fallend. — Die Rede von der Versuchung Jesu leitet den Verfasser auf die Bedeutung, welche die Versuchung überhaupt fürs christliche Leben hat, und er findet sie darin, daß sie dasselbe bewähret und vollendet. Die Verklärung Christi leitet ihn auf die Verklärung des Menschen, und da er das Wesen dieser in dem Offenbarwerden des in seiner Vollendung befriedigten und beseligten Lebens findet, so ist sie ihm ohne das Gefühl unserer Einheit mit Gott nicht denkbar, und mithin Alles das Grundlage der Verklärung, was die Ermöglichung dieser Einheit ist, wozu er 1. Gebet, 2. selbstverläugnende Hingabe, 3. ausdauernden Kampf und Sieg über Alles, was die Freiheit des Kindes Gottes gefährdet, rechnet. Der äußeren Form nach sind diese Reden kürzer als gewöhnliche Predigten, und tragen mehr den Charakter von Exhorten. Kräftige Gedanken und Bilder, Kenntniß des Lebens und warme Darstellung empfehlen dieselben. Styl und Sprache entsprechen ganz dem Publicum, vor welchem sie vorgetragen wurden. Jener ist edel und ruhig gehalten, und ganz geeignet, gebildetere Zuhörer zu fesseln; diese trägt alle Spuren jüngerer Cultur und Biegsamkeit, entfernt von Allem, was bloßer Flitter und störender Zierrath sein könnte.

Der unter Nr. 4 bezeichnete Nachlaß aus der reichhaltigen Predigtsammlung des allgemein bekannten Generalvicar des Bisthums Straßburg, Dr. Liebermann, verdient, wenn von der besseren Gattung dieser Literatur die Rede ist, eine ehrenvolle Erwähnung. Die Verdienste Liebermanns um die dogmatische Theologie sind zu bekannt, als daß es einer weiteren Erwähnung dieses Theiles seiner Leistungen auf diesem Gebiete der Literatur von Nöthen hätte. Weniger bekannt im weiteren Kreise waren bisher seine Verdienste auf der Predigtkanzel und um dieselbe. Die Herausgabe einer gesichteten Sammlung von Predigten aus der längeren Zeit seiner Wirk-

samkeit kann nur als willkommen begrüßt werden, denn es läßt sich im vorhinein erwarten, daß der Mann, welcher auf der theoretischen Lehrkanzel so tief in das Verständniß des christlichen Dogmas einzuführen verstand, auch vom praktischen Rednerstuhle herab die Förderung desselben zu praktischer Lebensgestaltung werde einzuleiten gewußt haben. Die Herausgeber, wie sie dieß selbst S. 5. aussprechen, „suchten eine gewisse Einheit und Harmonie in das Ganze zu bringen, so daß einerseits der Zusammenhang der christlichen Festzeiten sich in der Anordnung darstellt, andererseits in den gegebenen Predigten die Hauptwahrheiten des Evangeliums-Abschnittes wo möglichst vollständig erörtert sind, wodurch die Predigten Liebermanns nicht blos eine Sammlung verschiedener Predigten sind, sondern sie werden auch zu einem großen Erbauungs- und Familienbuche, wozu sie sich schon wegen ihrer eben so populären, als edlen Haltung vorzüglich eignen." Dem Inhalte nach greifen Liebermanns Predigten scharf in die vielbewegte Zeit ein, wodurch sie eben von hohem praktischen Werthe werden. Die Neujahrspredigt vom Jahre 1815 redet mit prophetischer Zunge von Gottes gewaltigem Eingreifen in die Weltereignisse und von der Menschen ohnmächtigen Thun. Die Darstellung ist im Ganzen einfach, die Durchführung natürlich, jedoch bei allem Dem nicht ganz ohne alle rhetorische Kunst, obwohl ein höherer Schwung und Flug ungern vermißt wird.

Dr. und Professor Scheiner.

4.

Leben und letzte Schrift des seligen Kaspar **Frings**, Licentiaten der Theologie und Professors der Kirchengeschichte am Seminarium Theodorianum in Paderborn. Bearbeitet und herausgegeben von einem seiner Freunde. Münster 1851. Theissing. S. 76.

Das Denkmal, welches mit dieser Schrift ein Freund seinem hingeschiedenen Freunde setzt, verdient es in doppelter Hinsicht, daß man an ihm nicht vorübergehe, ohne denkend dabei zu verweilen. Insofern es die Lebensskizze eines in der Blüthe seiner Jahre dahingeschiedenen jungen und hoffnungsvollen Theologen, der kaum in

eine ihm angemessene Wirksamkeit getreten war, zeichnet, erweckt es in der Brust jedes Freundes wissenschaftlicher Thätigkeit, wie sie unsere Zeit bedarf, ein schmerzliches Gefühl um den Verlust eines in seinem Leben tugendhaften Priesters; insofern es jedoch mit seiner letzten Schrift, die es zur öffentlichen Kenntniß bringt, der Ausdruck theologisch-wissenschaftlicher Befähigung desselben sein will, bekundet es zwar den von Gott mit nicht gewöhnlichen Talenten ausgerüsteten jungen Mann, hinterläßt jedoch bei einem genaueren Einblicke in diese letzte Probe seiner wissenschaftlichen Thätigkeit einen immerhin schmerzlichen Eindruck über einen Standpunct auf theologisch-philosophischem Gebiete, welcher keineswegs zu den ganz richtigen und für die Gegenwart gedeihlichen gerechnet werden darf, und macht es sehr bedauerlich, daß es ihm durch den Genuß eines längeren irdischen Lebens nicht gegönnt war, seine Ansichten auf diesem Gebiete zu besserer Klarheit zu bringen, und damit die Besorgnisse zu überwinden, die ein anderer als sein Standpunct seine Brust bewegten. Indem wir an diesem von ihm selbst hinterlassenen Bausteine, den sein Freund zum Mitausbaue eines ihm gesetzten Denkmales verwendete, verweilen, sprechen wir offen unsere Bedenken aus, zu welchen uns sowohl Materie als Form desselben veranlaßten.

Der Stoff, den die letzte Wahl des Verblichenen zur Bearbeitung traf: „Entstehung und Bedeutung der Negation, mit Rücksicht auf den Grundriß der Metaphysik von Dr. Merten" spricht es allerdings aus, daß denselben ernste und wichtige Dinge beschäftigten. Wir verweisen vorerst übersichtlich auf den Totalinhalt, und lassen sodann unsere Bedenken in mehreren Puncten folgen.

Das Schriftchen Frings's zerfällt in zwei Abtheilungen. In der ersten werden gewisse auf die Negation bezügliche Grundsätze festgestellt; in der zweiten werden diese als Prüfstein auf Stellen aus der Metaphysik von Merten angewendet.

„In unserm Denken," so heißt es am Anfange desselben, „und Erkennen spielt die Negation unzweifelhaft eine sehr große und

bedeutende Rolle. Die Position geht zwar nothwendig voran; allein die Negation folgt ihr unmittelbar nach und erstreckt sich fast eben so weit, wie jene. Jeder Satz ruft oder kann wenigstens seinen Gegensatz hervorrufen; jeder Affirmation stellt sich eine Negation zur Seite oder gegenüber. Unser Denken bewegt sich fortwährend in Gegensätzen zwischen Affirmationen und Negationen; es ist wesentlich positiv und negativ zugleich. Eine Untersuchung über die Genesis und wahre Bedeutung der Negation dürfte daher schon an sich nicht ohne Interesse sein, wir unternehmen aber dieselbe hauptsächlich, um einen festen Standpunct für die Entscheidung der Frage zu gewinnen, ob die Negation wirklich, wie Herr Dr. Merten und Andere wollen, die Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß der Realität der Naturdinge, des Gottesgedankens in uns, und des Gedankens der Welt in Gott sei und sein könne." S. 53—54. Hierauf wird dann erstens zur Erklärung geschritten: „Woher das negirende Denken entstehe?" Die Erklärung selbst aber lautet dahin, daß sich die Negation nur beim schon entwickelten Denken, nicht aber auch schon im ursprünglichen Denken einstelle; dieses kann sein und ist auch ohne Negation neben sich. — Dann wird zweitens die Bedeutung der Negation bestimmt, und dahin eingeschränkt, daß sie zwar „wohl die positiv und direct gewonnenen Erkenntnisse und Gedanken zur Bestimmtheit und bewußten Klarheit" erhebe, aber neue Erkenntnisse und neuen Gedankeninhalt kann sie nicht geben. Und endlich drittens wird die Negation „in gewissem Sinne auch in der objectiven Wirklichkeit waltend" zugestanden, weil sie nicht im Denken sein könnte, wenn sie nicht im Objecte des Denkens wäre; da jedes Ding nur im Unterschiede von dem andern in seiner Eigenthümlichkeit da sein könne, da ferner alles endliche Dasein in sich mit einer Negation behaftet, alles Leben, Wissen, Können beschränkt, und also von der Negativität begleitet und alles Daseiende ein Gewordenes ist, welches einmal nicht war. Da nun unser Denken ein Ausdruck der Wirklichkeit sein soll, so muß es „positiv-negativ" sich gestalten. Der letzte Grund des negirenden Denkens liegt in der Schwäche unseres Denkens; denn es ist streng genommen nicht wahr, daß die Negation außer unserm

Denken auch im Gebiete des realen Seins angetroffen werde. Alles Reale, alles Seiende ist an sich nothwendig positiv" . . . nur das Nichtseiende ist in sich negativ. . . Da nun das Object des Denkens die Welt, Gott an sich positiv und nicht negativ ist, und weil die Negation blos zur Klarheit und Bestimmtheit dient: so läßt sich jedenfalls auch eine Erkenntniß denken, die rein positiv ist, ohne deswegen unklar zu sein . . ., daher dürfte es unzweifelhaft sein, daß die Negation auch dem geschöpflichen Denken nicht immer und nothwendig anhaftet. . . .

Diese Grundsätze werden dann in der zweiten Abtheilung angewendet, wo es heißt: Wenden wir uns jetzt zur Prüfung der Rolle, welche Herr Dr. Merten der Negation bei der Entstehung der Erkenntniß der Realität der Natur und der Idee Gottes, so wie des Gedankens der Welt, in Gott anweiset.

Auch wir wenden uns zur Prüfung obiger Grundsätze und der Art und Weise ihrer Anwendung auf die Metaphysik von Dr. Merten.

1. Gleich in dem einleitenden Absatze (Seite 54.) geschieht eine Vermengung, oder nicht strenge Sonderung der Begriffe „Quelle" und „Vermittlerin," wo es heißt:

„Wir unternehmen dieselbe" (nemlich eine Untersuchung über die Genesis und wahre Bedeutung der Negation) „aber hauptsächlich um einen festen Standpunct für die Entscheidung der Frage zu gewinnen, ob die Negation wirklich, wie Herr Dr. Merten und andere wollen, die Quelle oder Vermittlerin der Erkenntniß der Realität der Naturdinge, des Gottesgedankens in uns, und des Gedankens der Welt in Gott sei und sein könne." Darauf versetzen wir:

Das Wörtchen „oder" verbindet nach dem Sprachgebrauche entweder entgegengesetzte, sich wechselseitig ausschließende Dinge, in welchem Sinne hier das Wörtchen „oder" nicht genommen sein kann, oder es verbindet verwandte, ähnliche Dinge, wovon eines für das andere stehen kann, was nach dem Redezusammenhange hier der Fall ist.

Wir geben nun gern zu, daß die Negation nicht die Quelle jener Erkenntnisse sei; aber die Vermittlerin derselben kann sie gleich-

wohl sein, ohne deswegen die Quelle selbst zu sein oder sein zu müssen. Das was mir verhilft, die Quelle zu entdecken oder zur Quelle zu gelangen und aus ihr zu schöpfen, das ist allerdings nicht die Quelle selbst. Es gibt bekanntlich in der Natur auch verdeckte, unbekannte Quellen; darum gräbt man oft auf's Ungewisse in die Erde, um Quellen zu entdecken . . . Es gibt aber nach der Naturlehre auch Thierchen, Pflanzen, Minerale, die nur in der Nähe vom Gewässer existiren können, so daß man von ihrem Dasein mit Zuverlässigkeit auf das Nahesein einer Quelle schließt. Ein solches Ding wird nun dem Sachkundigen ein Mittel (oder eine Vermittlerin) sein, die Quelle selbst zu entdecken; wird ihm ein von der Quelle selbst Verschiedenes zwar, aber deßwegen nicht zu Verschmähendes sein; wird ihm auch früher wahrnehmbar als die Quelle selbst. — So wird es hoffentlich Merten mit den Andern in Betreff der Negation meinen.

Mittelst einer strengen Sonderung dieser Begriffe, nämlich „Quelle und Vermittlerin" scheinen alle ferneren Anschuldigungen der Mertens'schen Metaphysik zurückgewiesen werden zu können. Gewiß wird es Merten mit jenen Andern nie in den Sinn gekommen sein, die Negation als die Quelle, — d. i. als ein Reservoir, als einen Behälter anzusetzen, woraus jene Erkenntnisse entspringen, gleichwie aus der Quelle das Wasser hervorsprudelt. Das ist die Negation nicht, und dieß kann sie auch nicht sein. Dem Merten ist sie nur die Vermittlerin, d. i. das Mittel um die Quelle zu entdecken und zu erfassen und aus ihr zu schöpfen, sie ist ihm — um ohne Bild zu sprechen — eine Thätigkeit und zwar eine Gedankenthätigkeit, die vom Dasein eines Thätigseienden zeuget (welches Thätigseiende oder Wirkende ein dreifaches, wesenhaft Verschiedenes, nämlich: Geist, Natur, Gott — sein kann).

2. „Woher" — so heißt es S. 54 weiter — „entsteht das negirende Denken? Ruft etwa jeder positive Gedanke (Begriff oder Urtheil) ursprünglich und naturgemäß von selbst seine Aufhebung oder Verneinung hervor? Auf einer vorgerückten Stufe der geistigen Entwickelung wird allerdings die Negation eines jeden Begriffs mit Leichtigkeit vollzogen, ja tritt oft unwillkürlich ein; indeß in der

ursprünglichen und allmäligen Entwickelung des Denkens, in welcher die Genesis der Negation zu suchen ist, gestaltet sich die Sache anders. Naturgemäß stellt sich die Negation nicht sofort mit der Affirmation, welche negirt wird, ein; denn in einer einfachen Affirmation, in der positiven Erkenntniß eines Objectes liegt für den Geist gar kein Grund noch Antrieb, sofort das Gegentheil zu denken, sondern die Negation tritt nur bei der zweiten Affirmation oder bei der Erkenntniß eines neuen Objectes ein, welches mit dem ersten verglichen und als ein anderes davon unterschieden wird."

Diese allgemeine Darstellung veranschaulicht dann Frings durch folgenden speciellen Fall: Wer z. B. blos Weißfarbiges gesehen und kennen gelernt hätte, würde nicht leicht oder nimmer auf den Gedanken des Nichtweiß kommen; wird aber noch eine andere Farbe, etwa roth, wahrgenommen und als eine andere erkannt, so wird nun das Roth von Weiß negirt.

Darauf entgegnen wir:

Auch nach Merten ruft nicht der positive Gedanke, nicht nur nicht ursprünglich und naturgemäß, sondern niemals und nirgends, von selbst seine Aufhebung oder Verneinung hervor, denn der Gedanke negirt ja nicht sich selbst als Gedanken; der Negirende sagt ja in seinen Gedanken nicht: „dieß mein Denken war kein Denken," sondern der Negirende verneint nur an dem Einem das Andere, aber niemals und nirgends an dem Einen dasselbe Eine, noch seinen Gedanken der etwas verneint als solchen. Die Negirung des positiven Gedankens seiner selbst, das einem Sichselbstlügenstrafen gleichzusetzen wäre, ist Merten fremd; niemals und nirgends wird gesagt (in Gedanken): „Ich bin" und „Ich bin nicht," dieß wäre allerdings ein Widerspruch.

Anbelangend den speciellen Fall vom Weißfarbigen fragen wir: Ob, so lange der Mensch nichts als Weißfarbiges gesehen, ob da das Weiß in seiner Eigenthümlichkeit erkannt ist, ob eine Erklärung, eine Verständigung des Weiß möglich ist? Wir antworten: So lange nicht andere Farben, roth, grün oder irgend eine andere an weiß negirt werden, wird Niemand selbst begreifen, noch andern begreiflich machen können „was Weiß sei." Auch kann diesfalls noch weiters

gefragt werden: ob denn das bloße Anschauen oder Anstarren des Weiß, sei's in der Wirklichkeit oder in der bloßen Vorstellung, schon ein eigentliches (Denken oder) Erkennen sei? — Immer wird die Erkenntniß für diesen Fall nur eine dunkle bleiben; zur klaren Erkenntniß gehört Licht; dieß Licht ist aber eben das Andere — und wäre dieß andere geradezu Finsterniß; ja für das Licht ist gerade die Finsterniß Licht, d. h. ohne Finsterniß wäre das Licht als solches geradezu unerklärlich, unerkennbar: was Frings selbst gesteht, indem er sagt, daß „eine klare, bestimmte und bewußte Erfassung des Einen nicht ohne die positive Erkenntniß des Andern, zugleich Verwandten und Verschiedenen erreicht wird." S. 55.

Ist aber damit, so fragen wir, nicht die Negation in ihrer Nothwendigkeit statuirt? Heißt dieß nicht: die Negation (die Bedeutung der Negation) begründen, da man sie eben recht läugnen will? Fast könnte man hier mit einer geringen Abänderung das Schriftwort anwenden: **Mentita est** — wir wollen nicht sagen: **iniquitas**, wohl aber — **simplicitas sibi**.

Das zur Veranschaulichung obigen Ausspruches gewählte Beispiel, „daß, wenn wir nur Grünfarbiges erblickten, uns niemals oder doch nur sehr schwer und spät der grünen Farbe in ihrer Eigenthümlichkeit recht bewußt werden," ist im Widerspruche mit dem obigen Beispiele. Warum, so fragen wir, hat Herr Frings oben nicht vom Weißfarbigen dasselbe gesagt? warum hat er das Weißfarbige für erkennbar angesetzt ohne Darnebenstellen einer andern Farbe?

Wollte uns aber Frings darauf erwiedern: daß er im ersten Falle, wo er vom Weißfarbigen spricht, nicht eine klare, bestimmte und bewußte Erkenntniß im Sinne hatte, wie im zweiten Falle, wo er vom Grünfarbigen spricht, so versetzen wir: aber eben das ist's ja, was Merten mit den Andern will, nämlich klare, bestimmte, bewußte Erkenntniß, nicht eine dunkle; dazu hat aber auch Hr. Frings, nach eigenem Geständnisse, das andere nöthig, und negirt es am Erstern, — gleichwie dies Merten mit den Andern thut. — Auch kann ein solch klares und bestimmtes Erkennen in seinem Ursprunge oder in seiner Entstehung wohl gefaßt, oder was dasselbe ist, als ursprüngliches Erkennen betrachtet werden; denn auch das volle, ent-

wickelte Selbstbewußtsein muß einen Ursprung oder Anfang haben, und mit Bezugnahme auf diesen kann das Selbstbewußtsein, wenn gleich schon in voller Reife daseiend, ein ursprüngliches genannt werden. Wenn also Merten von der Reconstruction des ursprünglichen Denk- und Erkenntnißprocesses spricht, so hat er gewiß nicht solche im Auge, die, wenn auch schon zur Vernunft gekommen, doch am Verstande noch Kinder sind (wie z. B. Paulus die Hebräer nennt), sondern reife Männer, deren Sache das Denken ist. Diese nur, schon geübt im Denken, oder wenigstens im Denken sich übend, vermögen den Gang, den das Erkennen in jedem Menschen nimmt, sich zu reconstruiren, d. i. nach zu vergegenwärtigen. So z. B. weiß auch der gemeine Mann wohl, daß ein Stück Holz in's Wasser geworfen, nicht in die Tiefe versinkt, wie ein Kieselstein: aber nur der Gelehrte ist sich der dabei vorwaltenden Gesetze und Verhältnisse bewußt. — Eben so wissen (denken) zwar die meisten Menschen: „Ich bin, die Welt ist, Gott ist;“ aber nur Wenige sind fähig den Hergang, wie diese Erkenntnisse eintreten, nach sich zu vergegenwärtigen. Würde nun Frings dem Merten mit den andern zumuthen, was in Wahrheit so ist, daß dieser (Merten) nur reife, wirkliche Denker im Auge habe, wie er denn überhaupt seinen Grundriß der Metaphysik nur für Wissenschaftlichgebildete, oder für solche, die sich wissenschaftlich bilden wollen, schreiben konnte: dann würden die vorgebrachten Klagen unmöglich sein, ohne daß Frings mit seinen eigenen Behauptungen in directen Widerspruch treten wollte. Dem Merten aber mit den Andern zumuthen, daß er im Denken ungeübte Menschen in Sinne habe, zeigt entweder vom Nichtverstehen seiner Schrift, oder vom Nichtverstehenwollen = Mangel der Liebe zur Wahrheit.

Einen offenbaren Widerspruch aber glauben wir Herrn Frings nachweisen zu können, wo er nach den oben angeführten Beispielen von Farben wieder abstrakt wird und sagt (Seite 55.): „Auch die Wahrheit im Denken und Erkennen kommt uns ursprünglich zum Bewußtsein am Gegentheile; indem wir Gedanken und Aeußerungen beobachten, welche der uns bekannten Wahrheit widersprechen, denken wir die mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Gedanken als wahr, und die entgegengesetzten als nicht wahr oder falsch.“ — Also

— doch schon ursprünglich! ist nach Frings selbst das Gegentheil oder die Negation als Vermittlerin zum Erfassen, zum Erkennen der Wahrheit nothwendig, was oben (vergleiche Citat Nr. 2.) geläugnet wird, wo Frings die Negation zwar beim Denken auf vorgerückter Stufe der geistigen Entwickelung mit unterlaufen läßt, aber gleich darauf sagt: „Indeß in der ursprünglichen und allmäligen Entwickelung des Denkens, in welchen die Genesis der Negation zu suchen ist, gestaltet sich die Sache anders." — Dieß ist doch ein klarer, bestimmter, und Jedermann, der ein Bewußtsein hat, bewußter Widerspruch! Wer diese Aeußerungen des Frings gegeneinander hält und den Widerspruch nicht gewahrt, der hat kein Bewußtsein.

3. Seite 59. wählt Frings, um anschaulich zu machen, daß „die Negation des Geistes seiner selbst als der Ursache der sinnlichen Erscheinungen noch nicht zum Denken und Erkennen der Realität der Naturdinge genüge" folgenden speciellen Fall: „Ich finde auch Roth nicht als Blau und kann es nicht als Blau ansetzen; demnach werde ich, so lange ich kein Blau kenne, beim Anblick des Roth nimmer denken: nicht blau." — Dieß muß dem Herrn Frings ohne Widerrede zugestanden werden. Aber ich werde, nachdem ich Roth schon kenne, beim Anblick des Blau denken: „nicht roth;" dieß genügt schon zum Zwecke. So erkenne ich auch das Naturding nicht in seiner Wesenheit oder Eigenthümlichkeit in Beziehung auf andere Naturdinge, sondern ich erkenne es vorerst nur als Nichtich, als ein Anderes denn Ich (Mich). Setzen wir nun:

„Roth = Ich," und „Blau = Naturding"

so wird jener Satz vom Frings heißen:

Ich finde auch:

(Roth nicht als Blau =) „Mich (mein Ich) nicht als Naturding, und kann mich nicht als Naturding ansetzen; dennoch werde ich, so lange ich kein Naturding kenne, beim Denken meines Ich (Anblick des Roth) nimmer denken: Nicht Naturding (= nicht Blau)." So ist es allerdings. Aber das Denken meiner Selbst als eines Selbstständigen wird machen, daß ich das Naturding, wenn mir eines unterkommt, als Nichtich erkenne, d. h. als ein von mir Verschiedenes fasse, weil ich es als an mir seiend

negire. Und so lange ich mich vom Andern nicht unterscheide, ist die Kenntniß meiner selbst nur eine dunkle; es handelt sich aber hier, wie schon oben bemerkt worden, um eine klare, deutliche Erkenntniß. Daher kommt es auch, daß der Mensch, der des Selbstbewußtseins entbehrt, sich selbst mit den Außendingen verwechselt.

„Wie sollte auch," so wird Seite 60. ausgerufen, „ein Nichtsein, ein Nichtact, wie das „sich nicht als Ursache finden" ist, die Kraft haben, „irgend etwas zu bewirken?" — Welch ein Blendwerk! so rufen wir entgegen. Ist denn das Denken, „daß man nicht die Ursache von Etwas sei" ein Nichtact? Ist das nicht ein wirklicher Gedanke, also ein Gedankenact; und ruft nicht ein Gedanke den andern hervor? Oder, ist das Denken: „Ich finde mich nicht als die Ursache von dem, und jenem" nicht eben so wahr und wirklich ein Denkact, als das Denken: „Ich bin die Ursache von dem und jenem" oder „dieses ist die Ursache von Jenem?" Ja, Frings selbst sagt Seite 57. sub Nr. 3. der allgemeinen Grundsätze: „Ja, auch die negirenden Denkacte sind etwas Positives."

Allermals ein qualificirter Widerspruch, wie wir einen ähnlichen Nr. 2. aufgezeigt haben.

„Beim schärfern Zusehen," so heißt es Seite 60., „zeigt es sich, daß die Selbstverneinung des Geistes, als der Ursache der sinnlichen Erscheinungen, durch die directe Erkenntniß dieser Ursache als einer andern bedingt ist. . . ."

Hier, so entgegnen wir, muß bestimmt werden, was „directe Erkenntniß" sei. Wird darunter eine klare und deutliche, bestimmte Erkenntniß der Ursache gemeint, so ist jene Behauptung unrichtig. Wird aber darunter eine bloße Wahrnehmung gemeint, dann geben wir die Richtigkeit jener Behauptung gern zu, bemerken aber nur, daß Dr. Merten nicht anders denke.

Die Wirkung kommt von außen mittelst der Sinne an den Geist; ohne diese Erscheinung — ohne dieses Berühren der Sinne, und mittelst dieser des Geistes, gibt es keine Erkenntniß der äußern Objecte. Vergegenwärtigen wir uns diesen Gang. Die Wirkung entspringt auswärts, und geht nach innen — zum Geiste; dieser davon berührt (mittelst der Sinne oder mittelst der sinnbegabten Psyche, Seele), wird zur Thätigkeit

angeregt und zwar in der Weise, daß er zuerst sich selbst betrachtend, — geschehe dieß auch noch so flüchtig — die auf ihn (sich) gekommene Wirkung von sich abweiset, als nicht von sich ausgegangen; darum muß er dieselbe einem andern Grunde außer sich zuschreiben, z. B. ich nehme einen lieblichen Geruch wahr, der mir wohlthuend, aber unbekannt, neu ist. Er dringt allerdings von außen zur mir; den Gegenstand, der den Wohlgeruch von sich duftet, gewahre ich nicht, aber dieß ist mir wohl bewußt, daß ich nicht die Ursache dieses Duftes bin; darum anerkenne ich unabweisbar das Vorhandensein eines Gegenstandes, ohne ihn zu kennen, ohne ihn zu sehen, d. h. ich verneine mich als die Ursache des Duftes, ohne daß schon eine directe Erkenntniß dieser Ursache in mir sei, aber Wahrnehmung ist allerdings da, doch nicht der Ursache an sich, sondern nur ihrer Wirkung.

„Alle äußere Wahrnehmung," so heißt es S. 61., „ist durch eine von dem äußern Gegenstande ausgehende Bewegung und Wirkung vermittelt, welche zunächst von den Sinnen aufgenommen, durch sie bis zum Geiste fortgeführt wird." — Diesem Satze geben wir den vollsten Beifall, er ist eine Bestätigung unserer obigen Entwickelung. — Aber nicht so pflichten wir bei dem unmittelbar darauf sich anschließenden: „In der Wirkung aber ist der Grund, das Wirkende, und daher muß der Geist mit und in der Wirkung und Offenbarung auch das wirkende und sich offenbarende Princip und Sein erfassen und um dessen Wirklichkeit wissen."

Hier frägt es sich: was heißt dieß: „In der Wirkung aber ist der Grund, das Wirkende?" oder „wie" ist in der Wirkung der Grund, das Wirkende? Sind Wirkung und Grund, das Wirkende wahrhaft und wirklich Eines, so daß Eines für das Andere gelten kann? Ist Geruch Rose? ist Wärme Feuer? ist Schatten Körper? ist Licht Sonne? „Ist in der Wirkung der Grund, das Wirkende" kann wohl nur so viel bedeuten, als: die Wirkung zeuget für den Grund und ruhet auf demselben. Würde Wirkung und Grund wahrhaft und wirklich Eines sein, so müßte ich auch in oder an jeder Wirkung das Wirkende ganz erfassen. Wer wird aber dieß ernstlich behaupten wollen? Wie manche Einwirkung erfährt der Mensch ohne zu wissen von wannen, von welchem Grunde

ſie gekommen; nur dieß ſagt ihm ſein tiefſtes Bewußtſein: Er ſei nicht die Selbſturſache, und in Folge dieſes verneinenden Gedankens ſucht er ein anderes als Grund der wahrgenommenen Wirkung. Wäre im Lichte oder in der Wärme der Sonne auch ſchon jener Körper ſelbſt enthalten, den wir Sonne nennen, dann wäre es unrichtig, daß die Sonne ſo viele Millionen Meilen von der Erde entfernt iſt; denn „wenn in der Wirkung der Grund iſt," — dann iſt die Sonne auf der Erde ſelbſt, weil die Wirkung der Sonne Licht und Wärme auf Erden iſt.

Dieſer einzige Punct iſt hinlänglich darzuthun: 1. daß die Anklage gegen Merten eine grundloſe ſei, und 2. daß der Ankläger ſelbſt gründlicher Wiſſenſchaft entbehre, daß er kein Denker ſei.

4. Hierauf ſucht dann Frings S. 65. darzuthun, daß, wenn die erforderliche äußere Wirkung eintritt, und der Geiſt zur Erkenntniß ſeiner Beſchränktheit und Bedingtheit gelangt, ſelbſt hier dieſe Erkenntniß ſich zuerſt poſitiv verhalte, nicht negativ. „Ich kann" — ſo heißt es da, — „nicht eher wiſſen und denken, „Ich bin nicht durch mich (allein) zum Selbſtbewußtſein gelangt," und „Ich bin nicht durch mich geworden;" wenn ich nicht zuvor erkannt habe: „Ich habe von Eltern . . . Sprechen, Wiſſen, Denken erlernt" . . . und „Ich bin geworden und zwar durch einen Andern, durch Gott."

Wie dieß vor ſich gehe, ſo verſetzen wir darauf, das kann ich nur an Andern beobachten; wie dieß an mir ſelbſt vorſichgegangenen, davon habe ich keine Erinnerung, keine Kenntniß. Ich erinnere mich wohl ſpäterer Daten meiner Erziehung, aber nicht des Momentes, wann und wie ich zum Selbſtbewußtſein gekommen. Ich beobachte nur an Andern, daß ſie unter Vermittlung fremden Einfluſſes ſelbſtbewußt werden; die Geſchichte lehrt mich, daß Menſchen, die dieſes Einfluſſes entbehren, bewußtlos verbleiben; und auf dieſe fremde Erfahrung hin ſchließe ich nun: 1. Der Menſch kann nicht durch ſich ſelbſt zum Selbſtbewußtſein gelangen; und 2. der Menſch bedarf fremder Einwirkung dazu. Wohl involvirt Eines das Andere; will man jedoch dem Einen vor dem Andern den Vortritt zum Erſcheinen zugeſtehen, ſo iſt es der negirende Gedanke. Denn das Be-

wußtsein der Unzulänglichkeit meiner selbst — dieß ist aber die Negation — macht mich nach einem Andern greifen. Weil die Erfahrung lehrt, daß der Mensch ohne fremden Einfluß nicht selbstbewußt wird, — das ist der Grund — warum man Einfluß auf ihn nimmt. Ich werde nur dann nach fremder Hilfe verlangen, wenn ich das Bewußtsein schon habe, daß ich mir selbst nicht genüge, ich werde z. B. nur dann irgend eine Bewaffnung meines Auges wünschen, um einen mir dunkel erschauten Gegenstand genauer sehen zu können, wenn ich das Bewußtsein schon habe, daß ich mit dem nackten Auge dieß nicht vermag, es geht demnach der negirende Denkact dem positiv verlangenden voraus.

Wenn Frings ferner sagt, „daß diese positiven Gedanken (nämlich: Ich bin durch Aeltern zum Selbstbewußtsein gekommen, Ich bin durch Gott geworden) nicht nothwendig, und sofort die Negationen: „Ich bin also nicht durch mich selbst zum Selbstbewußtsein gelangt, ich habe mich nicht selbst in's Dasein gesetzt" hervorrufen, sondern nur ermöglichen und nahe legen . . .;" so antworten wir: Im denkenden Menschen d. h. im Menschen der wirklich denkt — jeder Mensch hat wohl das Denkvermögen, aber nicht in jedem ist dasselbe in Wirklichkeit thätig — treten auf jene positiven Gedanken die entsprechenden Negationen nothwendig ein; ja sie gehen, wie wir gezeigt haben, sogar nothwendig voran; beim Menschen dagegen, der nicht Selbstdenker ist, bleiben sie allerdings aus. Was in der Wirklichkeit unzertrennlich ist, soll das nicht auch unzertrennlich gedacht werden können? „Unser Denken" — so sagt ja Frings selbst S. 57. im dritten Grundsatze — „und Erkennen soll sich an die Wirklichkeit anschließen, und deren treuer Ausdruck sein." Bin ich nun aber in Wirklichkeit durch ein Anderes geworden, so bin ich eben dadurch oder eben deßwegen nicht durch mich selbst geworden. Wie und weil nun das „durch-ein-Anderes-gewordensein" in der Wirklichkeit von dem „Nicht-durch-sich-gewordensein" unzertrennlich ist, so und darum muß dieß auch in Gedanken sich also darstellen; es muß dieß auch im Bewußtsein des Menschen als nothwendig verbunden erscheinen. Wo nicht, so muß man den Grundsatz aufstellen: „Unser Bewußtsein, unser Denken widerspricht den gedachten, gewußten

Dingen oder Erſcheinungen.“ Wer wird aber dieſem Grundſatze beipflichten? Merten gewiß nicht. Ob Frings? darüber entſcheide ſein Freund.

Wenn alſo S. 66. Frings verwundert oder neckend frägt: „Wie iſt das möglich? Wer begreift das?“ (nämlich: daß der Gedanke: „Ich bin nicht durch mich ſelbſt geworden“ den Gedanken: „Ich bin durch ein Anderes geworden und zwar durch ein Unbedingtes“ unzertrennlich mit ſich führe); — ſo antworten wir: „Das iſt möglich!“ und jeder wirklich denkende Menſch begreift dieſe Möglichkeit, — ja ſogar die Nothwendigkeit! — Nicht zwar von einem einzelnen Menſchen aus kann dieſer Schluß gemacht werden, wohl aber von der Geſammtheit der Creatur. Der einzelne Menſch kann von ſich allein noch nicht auf das Unbedingte oder Durchſichſeiende ſchließen, ſondern nur auf ein Anderes außer ihm Seiendes, was es auch ſein möge. Der nachdenkende Menſch jedoch — nicht jeder Menſch denkt hierüber nach — wird von ſich und jedem andern Menſchen, ja von aller und jeder Creatur ausſagen müſſen, „daß ſie bedingt ſei;“ und ſo wird ſich über dieſer Geſammtheit alles Bedingten nothwendig und unzertrennlich der Gedanke eines Unbedingten, oder „Durchſichſeienden“ einſtellen.

Hier iſt der Ort, wo wir einige bisher übergangene Aeußerungen von Frings nachholen und ſie beleuchten wollen.

Ob das Kind — das ſchon ſelbſtbewußte nach Frings — den Gedanken: „Ich wäre ohne die von außen kommende Einwirkung nimmer zum Selbſtbewußtſein gekommen,“ wenn man ihm dieß faßlich darſtellt, in Wahrheit nicht faſſen könnte, iſt zum wenigſten fraglich.

Daß es ſelbſtbewußte Menſchen gibt, die nach Frings S. 64. ihr leblang nicht einmal an die Entſtehung ihres Selbſtbewußſeins und deren Bedingungen denken, wird gern zugeſtanden; aber die daraus gezogene Folgerung wird negirt; d. h. dieſe Menſchen erkennen Gott ihr leblang nur auswendig, d. h. auf Auctorität Anderer, nicht aber durch oder mittelſt eigenen Selbſtdenkens. Merten dagegen hat immer, wie wir dieß ſchon bemerkt haben — nur Selbſtdenker im Auge, und nur dieſen will er mittelſt der Negation das Licht der

Gotteserkenntniß entzündet wissen. „Daß aber jeder Mensch," — wie Frings S. 64. sagt, — „daß selbst ein Kind nicht nur diese Einsicht habe, sondern auch selbstständig aus der Erkenntniß seiner Beschränktheit den Gedanken seiner Bedingtheit erzeuge, das kann Niemand im Ernst behaupten." —

Darauf versetzen wir: „Ganz gewiß nicht!" Aber auch Merten hat sich gewiß nie so etwas in den Sinn kommen lassen; denn er hat nur für Selbstdenker geschrieben, in der festen Ueberzeugung, daß diese seine Gedanken in ihrer ganzen Klarheit und Bestimmtheit nicht an allen Selbstbewußten wirklich zum Vorschein kommen werden.

Einen starken, gewaltigen Verstoß aber, der bei einem gelehrten Theologen kaum erklärlich ist, — nicht gegen Merten, sondern gegen den heiligen Paulus — finden wir in den Worten, welche Frings an oben angeführte Worte anknüpft, sagend: „Einen andern recht handgreiflichen Beweis bietet uns die Geschichte (nämlich: daß nicht jeder Mensch selbstständig aus dem Gedanken seiner Beschränktheit den Gedanken seiner Bedingtheit erzeugt).

Der ganzen heidnischen Menschheit geht der Gedanke der Creation ab, und folglich auch der ihrer eigenen Bedingtheit; denn hat einmal einer sich als bedingt, durch ein anderes geworden erkannt, so denkt er nothwendig sich als geschaffen und Gott als seinen Schöpfer. Wenn aber die Heiden, Gebildete wie Ungebildete, es nicht zur Erkenntniß ihrer Bedingtheit brachten: so kann diese Erkenntniß unmöglich von selbst aus der unwillkürlichen Entfaltung des Selbstbewußtseins hervorgehen. Oder soll vielleicht diese Thatsache durch die Worte des Dichters entkräftet werden können: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übt in Einfalt ein kindlich Gemüth?" —

Diese Worte von Frings verrathen eine Nichtkenntniß der Worte Pauli an die Römer, wo er die Heiden ob ihrer Nichtkenntniß des wahren Gottes — des Schöpfers — tadelt, und sie für der Strafe würdig erklärt, da sie Gott hätten erkennen können, ihn aber doch nicht erkannt haben. „Was von Gott erkennbar ist, das ist unter ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbaret: denn

das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben." Röm. 1, 19—20. — Sind, so fragen wir, diese Worte Pauli nicht eine Bestätigung der Behauptung Mertens, daß der Mensch an der Creatur den Schöpfer erkennen könne und solle? Wie aber kann dieß anders geschehen, als daß er sich und alle andere Creatur als bedingt, als geworden erfasse und so aus der sichtbaren Bedingtheit der Creatur den Unbedingten, den Durchsichseienden d. i. Gott erfasse, der der Wesenheit nach nicht sichtbar ist. Darum verweiset auch Job den Menschen an die unvernünftigen Geschöpfe, um an ihnen Gott zu erkennen: „Frage nur die Thiere, und sie lehren's dich, und die Vögel des Himmels, und sie zeigen's dir an; rede mit der Erde und sie antwortet dir, und es erzählen's die Fische des Meeres. Wer weiß nicht, daß die Hand des Herrn alles dieß gemacht hat." Job. 12, 7—10.

„Kann man," so spricht Frings S. 66. „etwas negiren, was man nicht vorher erkannt und gedacht hat?" „Die Negation," so heißt es S. 69. „beruht ja auf der Vergleichung und Unterscheidung zweier erkannter Wesen, des endlichen Seins und Gottes als des Herrn und Urhebers des Endlichen."

Dieser allgemeine Satz würde auf unsern Fall angepaßt also lauten: Wie kann der Mensch an sich das Durchsichseiende, Gott negiren, wenn er es nicht zuvor schon kennt? — Zur Beantwortung dieser Frage muß unterschieden werden zwischen „ausdrücklich" und „einschlußweise" Negiren, oder zwischen bestimmter und unbestimmter Negation. Eine bestimmte Negation ist wohl ohne Kenntniß des Negirten nicht möglich, wohl aber eine unbestimmte. Für die Möglichkeit und Wirklichkeit der letztern bürgt uns die tägliche Erfahrung, vermöge der wir uns selbst als Ursache gewisser auf uns gekommener Erscheinungen mit Zuverlässigkeit negiren, und dadurch in unsern Gedanken ein Anderes als Grund derselben ansetzen, welches Andere zugleich als ein solches angesetzt wird, welches diese Wirkung hervorbringen konnte.

Wovon niemals eine Spur — Wirkung, Erscheinung — zu

mir gekommen, das kann ich allerdings auch nicht an mir negiren; das geben wir gerne zu. Wovon aber nur eine einzige Wirkung an mich gekommen, was irgendwie auf mich eingewirkt hat, das ist mir wohl nicht ganz unbekannt, wie auch nicht ganz bekannt. Wenn ich die Erscheinung, die Wirkung wahrnehme, so negire ich diese als an mir oder aus mir entsprungen, und verlange ein Anderes als Grund für sie denn mich. Wenn ich z. B. zum ersten Male das Gebrülle des Löwen höre, ohne den Löwen selbst zu sehen, ohne ihn je gesehen, ja nicht einmal gehört zu haben, daß es Löwen gibt; so werde ich, weil ich mich als Ursache jenes Gebrülles verneine und verneinen muß, ein Anderes als den Grund desselben ansetzen.... So wird der Jäger, der die Fußtritte der Menschen und verschiedenen Thiere wohl kennt, aus den Fußtritten ein noch nie gesehenes unbekanntes Thier wittern mittelst der Negation; aber die Fußtritte müssen positiv da sein. Die Einwirkung ist allerdings positiver Natur, aber der Vorgang im menschlichen Denken ist negativ. Auf solche Weise, mittelst der Negation zuerst, der sich aber die Affirmation unzertrennlich anschließt, gelangt der Mensch zum Gedanken des Durchsichseienden, ohne daß dieser Gedanke schon früher positiv eingetreten sei. — Was in den angeführten Beispielen die Wahrnehmung des Gebrülles und der Fußtritte, das hier das Gefühl der Abhängigkeit, oder das gefühlte Bedürfniß eines Andern, von dem man abhängt, wie auch dieß andere sein möge; nur anders muß es sein als ich, es muß eine Kraft haben, die ich nicht habe....

Obige Behauptung von Frings scheint sonach auf einer Confundirung der Erscheinung als Wirkung mit der wirkenden Ursache oder mit dem wirkenden Sein zu ruhen. — Die Erscheinung muß positiv eintreten, aber von der Erscheinung zur Erfassung des wirkenden unsichtbaren Grundes führt der Weg der Negation. — Es ist natürlich, daß ich zuvor das Bekannte, Bestimmte negire d. h. ich mich als ein mir Bekanntes als wirkenden Grund irgend einer Erscheinung negire, bevor ich eine andere unbekannte Ursache für dieselbe ansetze.

Man geht ja — allgemein zugegebenermaßen — vom Bekannten zum Unbekannten, dieß ist der Weg der menschlichen Erkennt-

nisse. Das Bekannte oben ist nur das Ich, wo dieses unbekannt, dort auch keine weitere Erkenntniß des Andern.

5. Seite 67. wird der Gedanke eines sichselbstschaffenden Seins als ein unsinniger bezeichnet. Der Gedanke eines sich-selbstschaffenden Seins ist auch Merten fremd [1]; sondern Merten kennt nur den „Durch-sich-Seienden," was ihm auch Frings gleich darauf selbst zugibt: Aber — so fragen wir — wie kann man unter einem falschen Prätexte Jemanden lächerlich machen?

In dem Folgenden findet sich nur eine Wiederholung des schon früher besprochenen, daß nemlich der Geist an sich die Idee des unbedingten Seins negirt, bevor er es kennt, da man ja doch nicht früher etwas negiren kann, als man es kennt. Dieser Einwand fand schon oben Nr. 4. seine Erledigung, wo über bestimmte und unbestimmte Negation gesprochen worden ist.

Seite 68. sagt Frings: „Noch bevor wir wissen und denken können: Ich bin geworden, es gibt also einen Grund, einen Urheber meines Seins, denken und erfassen wir in Folge der lebendiden dynamischen Beziehung Gottes zu uns oder unserer fortdauernden realen Abhängigkeit von Gott, Ihn als unsern Herrn und Vater, von dem wir abhängig sind, von dem wir alles Gute ableiten und erwarten, dem wird gehorchen müssen."

Darauf diene zur Antwort:

Das hier angegebene Erfassen Gottes ist nur unter der Bedingung positiver äußerer Einwirkung möglich, durch Lehre oder Erziehung, ohne solche muß dieß streng verneint werden. Ob aber ein solches Annehmen eines Gottes, auf die Aussage Anderer, „daß ein Gott sei," schon ein Gottdenken oder Gotterfassen sei, — dieß frägt sich erst. Hier obwaltet offenbar eine Confundirung zwischen Autoritätsglauben und zwischen Glauben in Folge eigenen Selbstdenkens, in Folge innerer selbsteigener Ueberzeugung. Jener ist wohl da, dieser nicht (unter obiger Bedingung). Merten nun aber hat den letztern im Sinne. Sein Ziel ist zu zeigen, nicht wie der Glaube an Gott mittelst ausdrücklicher Affirmation durch Andere in

---

[1]) Vergl. Merten S. 138. 169. 179.

uns eingehe, sondern wie im selbstbewußten Menschen, ohne daß man ihm von Gott noch etwas ausdrücklich gesagt hat, der Gedanke eines unbedingten schaffenden Wesens entstehe, entstehen könne, und wenn der denkende Menschengeist zum Grunde seines Seins vordringt, entstehen müsse.

Was aber die in obiger Stelle angeführte dynamische Beziehung Gottes zu uns anlangt, so wird von Merten und seinem Meister selbe nicht geläugnet; vielmehr wird diese immer vorausgesetzt, und ein großes Gewicht darauf gelegt [1]).

Die lebendige, dynamische Beziehung Gottes zu uns aber wird von Frings eben in die fortdauernde reale Abhängigkeit von Gott gesetzt, oder wenigstens dieser verwandt, weil Frings beide durch die Partikel oder verbindet, welche dem Sprachgebrauche gemäß nur Aehnliches oder Verwandtes und Widersprechendes verbindet. Vergl. Nr. 1. Diese reale Abhängigkeit von Gott aber muß vom Menschen gewußt sein, — es muß ein Bewußtsein derselben im Menschen eintreten, — was im selbstbewußten Menschen, und der Selbstdenkens fähig ist, wirklich der Fall ist. Was ist aber das Bewußtsein der Abhängigkeit anderes als der Gedanke: Ich bin nicht mein eigener Urgrund? also eine Negation? — (Die weitere Formulirung des Gottesgedankens von Frings ist von der Mertens'schen nicht unterschieden, wenn man diese nicht absichtlich verdreht.)

6. Was endlich den Punct anlangt: „Wie der Gedanke der Creatur in Gott entstehe," — ohne uns dießfalls in eine weitere Erörterung einzulassen, bemerken wir nur: daß doch Gott die Creatur vorerst gedacht haben müsse, bevor er sie verwirklichte. „Er hat ja alles nach dem Rathschlusse seines freien Willens gemacht." Wohl kann in Gott Rathschluß und dessen Verwirklichung zusammenfallen; doch ist es dem Begriffe Gottes nach der Offenbarung nicht entgegen, dem Rathschlusse — als einer immanenten innern

---

[1]) „Auf diesem Wege zu beiden (zur Selbst- und Gotteserkenntniß und in der Treue dieses Bekenntnisses), ist übrigens der Geist vom Anfange bis zum Ende nicht allein — denn Gott selber ist sein Begleiter. . . ." — Günther, Vorschule zur spec. Theologie. II. p. 189.

That — Gottes, d. i. dem Gedanken als solchen eine Zeit zuzuweisen, und dessen Verwirklichung als eine nachherige von ihm (dem Gedanken) zu unterscheiden. Hat aber Gott die Creatur gedacht, bevor er sie gesetzt, so konnte er sie nur gedacht haben als das, was sie ist (werden sollte), d. i. als ein Anderes, denn Er selber ist. Was heißt aber dieß anders als negiren? d. h. an Sich hat Gott die Creatur negirt. — Er hat sie gedacht als ein anderes, von dem Seinigen verschiedenes Sein. Es liegt sonach auch hierin nichts Gotteslästerisches, oder Gottesunwürdiges. Die Negation ist einmal da, sie läßt sich aus unserm Denken nicht hinauspeitschen, was Frings selbst gern eingesteht; ist sie aber ein nothwendiges Moment im menschlichen Sein, weil „gegründet in der Beschaffenheit des endlichen Seins" (wie Frings S. 57. sagt), so kann sie auch in Gott nicht fehlen, noch Ihn schänden [1]), weil er den Menschen zu seinem Nachbilde gemacht, und ihn als solches ausdrücklich anzuerkennen nicht unter seiner göttlichen Würde hält.

7. Damit glaube ich nun geleistet zu haben, was meines Vorhabens gewesen ist, nemlich: „zu zeigen, daß jene Kritik von Frings über die Mertens'sche Metaphysik vielfältige Unrichtigkeiten enthalte." Es wäre, darnach zu urtheilen, von Frings kaum ein haltbares oder respective haltbares philosophischeres System zu gewarten gewesen, als die hier besprochene Metaphysik von Merten es ist; weil er, wie die aufgezeichneten Unrichtigkeiten es unwidersprechlich darthun, der „consequente Geist" nicht ist, für den ihn sein Biograph und Freund ausgibt. (Vergl. S. 37.)

Nachdem wir nun einzelne Anklagepuncte von Frings auf Merten beleuchtet und in ihrer Grundlosigkeit gezeigt haben, wollen wir zum Schlusse noch im kurzen Ueberblicke angeben, „worauf sich jene Anklagen concentriren, und wie sie hätten vermieden werden können."

Mittelst einer strengen Sonderung und Festhaltung derselben, —

---

[1]) „Der gröbste und offenbarste Mißgriff des Herrn Merten in Behandlung der Negation ist gerade die Uebertragung derselben auf Gott," sagt Frings S. 75.

solche ist in der Philosophie unerläßlich, — 1. von „Quelle" und „Vermittlerin," 2. vom „Denken auf einer vorgerückten Stufe der geistigen Entwicklung" und „Denken in der ursprünglichen und allmäligen Entwicklung;" so wie 3. von „bestimmter" und „unbestimmter" Negation — schwindet alles Mißverständniß zwischen Frings und Merten, und jeder Grund der Anklage jenes gegen diesen.

Anbelangend den ersten Punct haben wir zu dem sub Nr. 1 Gesagten nichts Weiteres beizufügen.

Zum zweiten Puncte aber merken wir noch an: Wohl unterscheidet Frings zwischen entwickeltem und unentwickeltem Denken; unterlegt aber dem Merten immer nur das unentwickelte Denken, wiewohl dieser nur das entwickelte Denken im Auge hatte; was daraus einleuchten soll, daß er demselben das Reconstruiren oder Nachdenken zumuthet, was beim unentwickelten Denken kaum je stattfinden wird. Deßhalb haben auch Menschen auf dieser Stufe des Denkens (nämlich des unentwickelten) alle jene Erkenntnisse, die in Folge des Selbstdenkens im Menschen eintreten, nur in Folge des Glaubens auf Auctorität, nicht aber zu Folge eigenen Denkens.

Zum dritten Puncte merken wir noch an:

Beiderseits wird zugegeben: daß jede Affirmation zugleich eine Negation, und jede Negation zugleich eine Affirmation ist, „darum ein jeder, der speculirt, sich zwischen diesen beiden bewegen muß (wie Frings Seite 54. selbst sagt). Es handelt sich demnach lediglich um das Zeitverhältniß, um den Zeitmoment, in welchem eine dieser beiden Denkoperationen bemerkbar sich herausstellt oder erscheint, es handelt sich blos darum: ob die Affirmation vor der Negation, oder die Negation vor der Affirmation in unserm Denken erscheine.— Daß die Negation früher erscheine als die Affirmation, scheint Frings selbst, wiewohl ohne zu wissen, zuzugeben, indem er zur klaren und bestimmten Erkenntniß des Einen das Hinzutreten des Andern verlangt (vergl. Nr. 2.). Wie sollen sich nun diese Zwei und das Eine und das Andere einander gegenüberstehen? Ist die bloße Affirmation dazu hinlänglich, wozu dann noch ein Zweites verlangen? Hat man aber dieß herbeigeschafft, wie soll das Eine dadurch an Deutlichkeit,

Klarheit gewinnen? Nicht dadurch, daß es als jenes Andere verneint und eben dadurch als ein vom Andern Verſchiedenes erfaßt wird?

Geſetzt aber auch, jedoch um keinen Preis jetzt noch zugegeben, daß die Affirmation der Negation wie in der Wirklichkeit, ſo auch im menſchlichen Denken vorangehe: iſt wohl darum, ſo fragen wir, die Haltbarkeit des angeklagten Mertens'ſchen Syſtems ſchon dahin? iſt wohl bei einer ſo geringfügigen Abirrung, wenn ſie dieß wäre, ſchon Grund vorhanden, das ganze Syſtem zu verdächtigen? Grunddenken im Unterſchiede vom begrifflichen Denken iſt das Markirende jenes Syſtems. Dieſer Unterſchied aber, der dieſem Syſteme Mertens zur Grundlage dient, ruht nicht auf dem Grunde, „daß die Negation früher ſei (im Denken ꝛc.) als die Affirmation;" darum würde auch das Syſtem noch nicht unhaltbar, wenn dieſe partielle Behauptung, „daß die Negation vor der Affirmation da ſei" in Wahrheit nicht ſtichhältig wäre. — Man darf nicht mit dem Bade auch das Kind ausgießen.

Es ſind demnach die Anklagen von Frings: „daß eine ſolche Philoſophie falſch ſei, weil mit der katholiſchen Lehre unverträglich, daß eine dem Glauben widerſprechende Philoſophie auch in ſich ſelbſt voll Widerſprüche ſein müſſe, daß ſie Begriffsverwirrung und Gottloſigkeit ſei, S. 38. eben ſo viele baare Verleumdungen oder falſche Anklagen. Vergl. S. 37—38.

Deßhalb iſt auch der Kummer, den Frings über die Ausbreitung der Günter'ſchen Philoſophie unter den jungen Theologen Deutſchlands ſich ſelbſt machte (vgl. S. 51.), ganz überflüſſig und ohne eigentlichen Grund, eben ſo grundlos als abgeſchmackt.

Und endlich fragen wir, da uns Frings nicht mehr Rede ſtehen kann, den wohlmeinenden Freund desſelben: da Frings ſelbſt die Nothwendigkeit der Philoſophie für den Theologen zugibt, an welche beſſere, richtigere Metaphyſik als an die Mertens'ſche wird er den jungen Theologen verweiſen? An eine erſt zu erſcheinende? Unter den bereits bekannten wird kaum eine mehr chriſtliche gefunden werden, als die Mertens'ſche.

Nach all' dem Geſagten nun negiren wir an Frings feſtweg den tiefen Selbſtdenker, den „conſequenten Geiſt;" affirmiren aber, ſeinem

Biographen glaubend, gerne den frommgläubigen Christen und Priester; oder wir gestatten der Affirmation den Vortritt vor der Negation. Das Resultat ist und bleibt dasselbe, und dieß ist denn doch die Hauptsache.

Dr. Gogala.

5.

Dell' Introduzione del Protestantismo in Italia, tentata per le Mene de' novelli Banditori d'Errore, nelle recenti Congiunture di Roma, ossia la Chiesa cattolica difesa colle testimonianze de' Protestanti, per Agostino Theiner, Sacerdote dell' Oratorio. Neapoli e Roma. 1850.

Beglaubigung der katholischen Kirche durch die Zeugnisse von Protestanten, von A. Theiner, bildet den 23. Band der katholischen Bibliothek, welche seit dem Jahre 1841 durch eine Gesellschaft Geistlicher zu Neapel aus solchen Werken, die sich direct oder indirect auf die katholische Religion beziehen, gebildet und herausgegeben wird. Das Werk zerfällt in drei Theile. Der erste handelt davon, daß der Protestantismus vermöge seiner schwankenden und falschen Principien im Laufe der Zeit zum offenen Abfall vom Christenthum und zu einem Heidenthum geführt, ärger als das des Alterthums. Besonders zwei von Luther aufgestellte Principien werden hiefür hervorgehoben. Erstens das der freien Forschung eines Jeden in der Schrift, zweitens das des unfreien Willens. Durch jenes sei die Bibel in Nichts aufgelös't worden und das subjective Belieben eines Jeden habe die Oberhand erhalten; das zweite habe in dem Protestantismus die Philosophie geweckt und diese dann zum Pantheismus und Atheismus geführt. Die Mutter der modernen gottlosen Freidenkerei sei das protestantische England, welches dann in der französischen glaubensfeindlichen Philosophie und dem deutschen Rationalismus sich weiter verzweigt habe. Der zweite und dritte Theil des Werkes gibt Auszüge aus Schriften von Protestanten, in welchen diese entweder den traurigen Zustand ihrer Kirche beklagen, oder

offen zu Gunsten der katholischen sich aussprechen, und die Nothwendigkeit der Rückkehr zu letzterer behaupten. Benutzt sind die Werke von Brenner und Hoeninghaus, welche in den Jahren 1830 und 1837 ähnliche Auszüge geliefert. Zu diesen Beweisstellen haben selbst die Werke der berühmtesten protestantischen Theologen in Deutschland beigesteuert, als von Marheinecke, de Wette, Plank u. A.

Andere Schriftwerke als deutsche sind sehr wenige angezogen, und aus neuester Zeit überhaupt nur selten. Besonders im dritten Theile finden sich aus Schriften Stellen, welche die Nothwendigkeit einer Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche aussprechen. Daran schließen sich die Signaturen des Jahrhunderts nach Fr. Schlegel: allgemeines Mißvergnügen, der Irrthum an das Ende der Gefahren zu glauben, das Böse nicht als ein singuläres Factum anerkennen zu wollen, die Apathie für das Gute, der Geist der Lüge und der Phrasen. Alles dieses seien Wirkungen des antichristlichen Princips, und aus ihnen entsprangen weiter alles Unglück und alle Unordnungen, die die Welt zerrütten. Das einzige Heilmittel sei also die Rückkehr zum Christenthume, d. h. zur katholischen Kirche, und wenn deren Freiheit ausgesprochen würde, so würde dies ungemein vermöge der vermehrten Wirksamkeit der kirchlichen Handlungen zur Wiedervereinigung mit den Protestanten führen. In begeisterter Rede wird hier die katholische Kirche geschildert, als allein geschmückt mit dem dreifachen Diadem des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung, als das zum sichern Hafen gewiß leitende Schiff, als die ewige Siegerin über ihre Feinde und die alleinige Bewahrerin des Bundes der Liebe, den Christus gewollt. Als Anhang ist noch beigegeben: Schreiben vom 10. Juni 1780 des Papstes Pius VI. an den Bischof von Fulda über gewisse Unterhandlungen wegen Wiedervereinigung der Protestanten mit den Katholiken, Allocution vom 20. April 1849 Sr. Heiligkeit des Papstes Pius IX., Allocution desselben vom 20. Mai 1850, Sendschreiben desselben vom 8. December 1849 an die Erzbischöfe und Bischöfe Italiens.

Mittheilungen aus dem kirchlichen Leben.

1.

Entwurf zu einer engern Verbindung der Abteien des Ordens des heil. Benedict in Oesterreich.

Vorbemerkung.

Die „**Deutsche Volkshalle**" machte in Nr. 93 und 95 ihrer „Zugabe für Sonntage und Feiertage" auf die Existenz zweier höchst bedeutsamer Actenstücke aufmerksam, welche, obwohl nicht für den Buchhandel bestimmt, dennoch in hohem Grade geeignet sind, die Aufmerksamkeit des katholischen Publicums auf sich zu ziehen. Wir sind ermächtigt, vor der Hand das Erste dieser Actenstücke zu veröffentlichen, und glauben dadurch unsern verehrten Lesern einen angenehmen Dienst zu erweisen. Dasselbe lautet unter dem oben angeführten Titel:

I. Die Nothwendigkeit einer Einigung.

Die hervorstechendste Erscheinung unserer Tage, daß die unter tausenderlei Gestaltungen auftretende Noth der Zeit die Gleichgesinnten auch zu eben so vielgestaltigen äußeren Verbindungen auf Schutz und Trutz, oder zu Vereinen und gemeinsamen Wirken hindrängt, ist im Verlaufe der Zeiten schon öfter vorhanden gewesen, dann nämlich, wenn die gesellschaftlichen Zustände gleich bedenklich waren. Das Mittelalter wirkte ja vorzüglich durch Verbrüderungen und Innungen, und nur zu oben ist daher das ähnliche Beginnen der Gegenwart, zumal ihm bereits glückliche Erfolge ein glänzendes Zeugniß ausstellen. Die Idee dazu ist jedoch dem Gebiete der Kirche entlehnt, die nicht bloß im Großen auf Vereinswegen ihrem Ziele entgegenstrebt, sondern auch im Kleinen vielseitig und schon in früher Zeit Verbindungen Einzelner zu Erreichung besonderer Zwecke begünstigte, und dieses namentlich in dem Kreise der geistlichen Orden dnrch alle Jahrhunderte herab.

Um hier allein Einen und zwar den ältesten dieser Orden, den des heiligen Benedict, im Auge zu behalten, genügt es, nur Einiges hervorzuheben. Dieser ehrwürdige Ordensstifter hatte wohl das bis zu seiner Zeit mehr formlose Zusammenleben der Mönche durch eine Gemeindeordnung geregelt, die, weil sie dem allgemeinen Bedürfnisse entsprach, auch bald allgemeine Geltung erhielt. Doch der gemeinsamen

Regel fehlte ein gemeinsames Regiment, und wie nothwendig ein solidarischer Zusammenhang, eine Bundes- eine Ordensgemeinschaft unter den einzelnen Klöstern sei, machte sich immer mehr fühlbar. Der erste Versuch zu einer solchen Verbindung durch Benedict von Aniane wirkte freilich nicht nachhaltig genug, aber die mit Beginn des zehnten Jahrhunderts durch heil'ge Männer gegründete Cluniaceser-Congregation zeigte schon, was ein derartiges Zusammenstehen besonders in Bezug auf Disciplin wirken könne, und sie wurde ein Vorbild nicht blos für später wieder erneuerte Verbindungen der Benedictiner, sondern auch für mehrere jüngere Orden. So oft aber auch solche Congregationen ins Leben traten, geschah es immer unter mehrfach veränderten äußeren Formen — eben unter beständiger Rücksicht auf die Anforderungen der Zeit und die Zustände des Landes, wo sie sich bildeten. Ihre Namen und ihre Leistungen sind zu bekannt, als daß es nöthig sein dürfte, sie näher zu bezeichnen und ihr Wirken zu schildern; leider haben sie aber alle die Stürme der Reformation und der Revolution hinweggefegt mit einziger Ausnahme der Cassinenser-Verbrüderung.

Seit der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhundertes machte man auch in den Ländern deutscher Zunge mehrfache Versuche zu einer allgemeineren engen Verbindung der Benedictinerklöster; sie scheiterten jedoch ganz oder zum Theile an der bischöflichen Jurisdictionsfrage. So trat z. B. die österreichische Congregation, deren Statuten Pabst Urban **VIII.** am 3. August 1625 bestätigte, nur insoferne ins Leben, daß man in den einzelnen Klöstern ihren disciplinären Bestimmungen folgte, zu gemeinschaftlichen Zusammenwirken kam es aber nie. Letzteres war jedoch, um ein anderes Beispiel anzuführen, in Bayern der Fall, wo der von Innocenz **XI.** am 26. August 1684 bestätigte Benedictinerbund „**sub titulo Ss. Angelorum Custodum**" lange segensreich wirkte. — Als etwas seinen Statuten Eigenthümliches fällt das genauere Festhalten an den Bestimmungen der heiligen Regel auf, als: die Wahl der Aebte auf Lebenszeit, die nur für gewisse Fälle umgangene **stabilitas loci** der Professen und eine den einzelnen Klöstern gewahrt gebliebene Selbstständigkeit, ein Zeichen, daß diese Einrichtung für die deutschen Verhältnisse schon damals für nothwendig erachtet wurde, und daß die, in Folge zu weit getriebener Nachahmung der Organisation

der Mendicanten-Orden in der italienischen Congregation noch gegenwärtig zu Tage tretenden Uebelstände, um deren Abhilfe man schon öfters den heiligen Stuhl anging, bereits in jener Zeit, wie das auch aus brieflichen Documenten erhellt, gekannt und gefürchtet waren; als z. B. die Ernennung der Aebte für alle Klöster durch die Generalcapitel und ihr statutenmäßiges Abtreten nach Verlauf von 6 Jahren, wodurch eben die Thatkraft des Vorstehers gelähmt, oder ihm die Versuchung nahe gelegt wird, alles Schwierige dem Nachfolger zu überlassen, zum Theile oft aus Abgang der zur ruhigen Entwickelung eines Unternehmens nöthigen Zeit; die verminderte Verwendbarkeit solcher in die Reihen der Conventualen zurückversetzten infulirten Aebte; die so für Ehrgeizige vermehrte Versuchung, einer solchen Würde nachzustreben; und so manches Andere.

So sehr nun jede Centralisation ihre Gefahren hat, so drängt denn doch die Gegenwart auch die Klöster dazu, daß sie in einen Verein zusammen treten, namentlich zur Erreichung disciplinärer und wissenschaftlicher Zwecke und — selbst auch in ökonomischer Hinsicht. — Jede Zeit stellt an die Kirche andere Forderungen, somit auch an die religiösen Orden. Die Gegenwart verlangt nun von allen Dienern der Kirche gebieterisch, daß sie sich enge aneinander schließen zu einem festen Phalanx gegen den Sturmlauf des Unglaubens, daß sie sich daher in sittlicher und kirchlicher Gesinnung kräftigen, im Leben durchwegs die Bahn gehen, welche Canones und Ordensregeln vorzeichnen, und daß sie mit Hilfe gründlicher Wissenschaft sich Waffen schmieden zum geistigen Kampfe. In der Vergangenheit wurde — das ist einmal nicht zu läugnen — auch innerhalb der Kirche in jedem Lager gefehlt, oft schwer gesündigt; allüberall schlugen Giftpflanzen ihre wuchernden Wurzeln mit und ohne Schuld der Träger der Kirchengewalt. Es handelt sich nun jetzt um Rückkehr in das verlassene rechte Geleise; jeder Uebergang ist jedoch schwer, ein Ueberstürzen höchst gefährlich, und nur, was sich langsam und organisch entwickelt, trägt die Bürgschaft lebenskräftiger Dauer in sich. Die Sachlage ist in dieser Rücksicht bei dem Säcularclerus ganz dieselbe, wie bei den Regularen; nur ist es hier der vielen eigenthümlichen Verhältnisse wegen ganz besonders nothwendig, daß keine unkundige Hand, und selbst eine kundige nicht zu rasch eingreife.

Da nun die Orden im Allgemeinen und auch der des heiligen Benedict, trotz der Ungunst der Zeit, noch immer eine nicht unbeträchtliche Reihe gesunder und kräftiger Glieder enthalten, so ist ja gerade eine engere Verbindung auch jener Klöster, die ehedem keinen General an ihrer Spitze wußten, das geeignetste Mittel, jene zerstreuten Elemente zu sammeln, zu einem festen Kerne zu vereinen, und so von Innen heraus die so nöthige Heilung vorzubereiten, weiter zu fördern, jedem Rückfalle vorzubeugen — und das im Geiste der Kirche und im Sinne des Episcopates, oder, so zu sagen, Hand in Hand mit ihm.

Die so dringend nöthige Sorge für tüchtige Bildung des Clerus bringt die Frage über die seminaria puerorum fast überall der Entscheidung nahe; man führt, gedrängt von der Noth, die Bestimmungen des Tridentinums in das Leben ein. Dieselben Umstände werden aber nothwendig auch die Klöster zwingen, jenen Seminarien parallel laufende Anstalten zu gründen, in welchen sie sich ihren Nachwuchs von Kindheit an, ferne von den Gefahren der gewöhnlichen Studentenwelt, und dem Geiste des Ordens gemäß heranbilden können. Das kann nun nicht jedes Stift für sich allein, wohl aber mehrere im Bunde.

Es steht ferner zu hoffen, daß auch unsere Regierung nicht immer den Weg treten werde, auf dem sie bisher gewandelt ist, und daß, wie in Frankreich und Belgien und anderwärts der Kirche ihr Anrecht auf die Bildung der Jugend, und alle ihr durch die Gründung schon eigenthümlich zuständigen Lehrinstitute, wozu besonders die Klosterschulen zählen, mit Hilfe der obersten Kirchengewalt wieder zurückgegeben, somit frei werden. Die natürliche Folge wird sein, daß dann die Klöster ihre Kräfte nicht mehr so zersplittern, sondern mehrere kleinere Gymnasien auflösen, dafür aber solche Vorbereitungsschulen an verschiedenen Puncten der Monarchie durch gemeinsames Zusammenwirken, und ganz im kirchlichen Geiste gründen und fortführen, oder sie hie und da selbst zu Akademien erweitern werden, um Jünglinge auf ein katholisches Universitätsstudium vorbereiten zu können. — Eine solche Isolirtheit, wie bisher, ist auch bezüglich der theologischen Ausbildung der Ordensgeistlichen kaum mehr möglich, und unaufschiebbar nothwendig ist die Entfernung der Stiftscleriker aus den Städten; aber auch nicht in jedem einzelnen Kloster wird man die entsprechende Anzahl ganz

tüchtiger Professoren aufzufinden und anzustellen im Stande sein, was hingegen mehreren zusammen unmöglich schwer fallen dürfte. — Ueber gemeinsame literarische Unternehmungen auf dem Gebiete der übrigen Wissenschaften, um diese der Profanation zu entziehen und der Kirche dienstbar zu machen, soll an einer andern Stelle die Rede sein. — Selbst der, im Allgemeinen minder wichtige ökonomische Gesichtspunct kann in einzelnen Fällen, namentlich in Bezug auf Erhaltung des Kirchengutes, von höchster Wichtigkeit werden; ja ganz allein die Durchführung der oben berührten Gedanken und Pläne trüge schon zur Ersparung großer Summen bei.

So manche andere Vortheile wird erst die Zeit und die Erfahrung sichtbar machen.

II. Die Modalitäten einer Verbindung.

Die Statuten der ältern österreichischen und der bayerischen Benedictiner-Congregation enthalten so vieles Treffliche, und auch für die Gegenwart noch immer Brauchbare, daß in zweifelhaften Fällen bei ihnen Raths zu erholen, und auf Grundlage ihrer Bestimmungen etwa die, dem heiligen Stuhle einstens zur Approbation vorzulegenden Vereinssatzungen zu entwerfen wären. Es sollen hier deshalb vorläufig nur die Grundzüge einer Vereinigung zum Zwecke leichterer gegenseitiger Verständigung vorgezeichnet werden.

1. Das Ziel, dem der Orden des heiligen Benedict in den deutsch-österreichischen Provinzen oder im gesammten Kaiserreiche gemeinsam entgegenstreben will, bestände darin, das Ordensleben im Sinne des Stifters und nach dem primitiven Geiste der gegebenen Regel mit Hilfe neu zu entwerfenden, ergänzender „Constitutionen" wieder herzustellen und zu fördern, die Pflege der katholischen Wissenschaft zu heben, für echt christliche Bildung und Erziehung nach jeglicher Seite hin durch geeignete Institute zu sorgen, und auch den materiellen Wohlstand der einzelnen Ordenshäuser zu wahren und zu befestigen.

2. Das Verhältniß des Theiles zum Ganzen, des einzelnen Stiftes zur Congregation, wäre im Allgemeinen das einer strengen statutenmäßigen Unterordnung unter die gemeinsamen Beschlüsse; — aber andererseits wieder das einer gewissen Selbstständigkeit rücksichtlich

seiner Mitglieder, ihrer Ergänzung durch Aufnahme von Candidaten und ihrer Verwendung, freier Wahl der Vorstände auf Lebenszeit, Unantastbarkeit der eigenthümlich zugehörigen Güter und deren Verwaltung — vorbehältlich der bei außergewöhnlichen Zuständen dringend nöthigen Ausnahmen, und einer gewissen normirten Controlle.

3. Die organischen Modalitäten und Mittel, die Einigung der Abteien zu bewirken, zu erhalten und die Erreichung des vorgesteckten Zieles zu ermöglichen, wären:

a) Ein Generalcapitel, als Mittelpunct des ganzen Bundes, als Centralorgan der Oberleitung, als der, durch die Vereinigung der besten Kräfte des gesammten Ordens gebildete, theils gesetzgebende, theils berathende Körper. In jedem außerordentlichen Falle soll es alsogleich, sonst aber in der Regel nur in jedem dritten Jahre von der Vorstehung zusammenberufen werden. Es kommen dazu sämmtliche Aebte oder Stiftsadministratoren, und aus jedem Kloster ein vom Capitel gewählter Abgeordneter; erstere können aus wichtigen Gründen verhindert, einen Stellvertreter senden; letztere bringen Memorialien mit, welche die Beschwerden und Vorschläge Einzelner oder des gesammten Capitels in sich begreifen sollen. Die Conventualen haben in der Gesammtheit nur eine berathende Stimme, ein Drittheil jedoch aus ihrer Mitte, als Procuratoren von ihnen selbst auserlesen, hat auch eine entscheidende Stimme [1]. — Die Berathungsgegenstände ergeben sich von selbst aus den dreifachen Zwecken, welche die Verbindung verfolgt, also in disciplinärer, wissenschaftlicher und ökonomischer Hinsicht. Die Generalcapitel stellen somit Statuten auf, beschließen Abänderungen, erlassen Verordnungen; es werden die Berichte vernommen von Seite der Aebte über den Zustand ihrer Convente, die statistischen Angaben über die Veränderungen in Besetzung der Stellen, Todesfälle u. s. w. zum Behufe des, alle drei Jahre über die Gesammtheit auszugebenden, gedruckten Kataloges, als auch der Inhalt der Memorialien der abgeordneten Capitularen angehört. Wird die Angelegenheit

[1]) Confer. Statuta congreg. bavar. p. 4.

einer anwesenden Person berührt, so möge sie während der Verhandlung abtreten. — Es sollen die wissenschaftlichen Arbeiten Einzelner vorgelegt, gemeinsame literarische Arbeiten angeregt, die durch Frömmigkeit, Geist und Gelehrsamkeit hervorragenden Individuen namhaft gemacht, und die Organisation der Schule und jeder Art Bildungsanstalten berathen werden. — Ferner wäre zu verhandeln, wie einem ökonomisch gesunkenen Stifte aufzuhelfen sei; ist irgendwo ein Administrator zu bestellen, so kämen die Vorschläge der betreffenden Capitel zu hören, u. s. f. Einer der letzten Acte wäre jederzeit die Neuwahl oder Bestätigung der gesammten Vorstehung. — Was die Form und den Gang der Verhandlungen betrifft, hat eine eigene Geschäftsordnung normirend einzugreifen [1]). Ein Kanzler und Secretär, aus den abgeordneten Conventualen zu wählen, führen die Protokolle, und fertigen die Urkunden aus, sowie ein aus den Aebten gewählter Ausschuß die Voruntersuchung über die eingelaufenen schriftlichen Actenstücke vornimmt. Ein Auszug des Protocolls würde den Ordinariaten vorgelegt, die Beschlüsse müßten aber gedruckt jedem einzelnen Mitgliede mitgetheilt werden; Entscheide über besondere Eingaben erhält der Betreffende schriftlich zugestellt u. s. w. — Diese Generalcapitel werden abwechselnd immer an einem andern dazu tauglichen Stifte abgehalten, welcher Versammlungsort im letzten Capitel jederzeit bestimmt wird. Die Auslagen sind gemeinsam zu bestreiten, wie auch die Reisekosten der Visitatoren und andere nothwendige Zahlungen für die Gesammtheit. Daß religiöse Feierlichkeiten nicht fehlen dürfen, versteht sich von selbst, und während der Dauer der Generalcapitel soll in jedem zur Verbindung gehörigen Kloster bei jeder heiligen Messe eine entsprechende Collecte eingelegt, und auch sonst ein gemeinsames Gebet verrichtet werden.

b) Ständige Congregations-Vorstände. An der Spitze der Verbindung steht ein aus der Mitte der Aebte, auf die Dauer von drei Jahren gewählter Präses, der aber immer wieder als

---

[1]) Etwa auf Grundlage der Constit. congreg. austriac. P. IV. C. 3—5.

solcher von Neuem bestätigt werden kann. Er hat, so lange seine Amtsgewalt währt, die Oberleitung des ganzen Klosterbundes, ordnet die Visitationen an, sorgt für die Durchführung der Beschlüsse und die Aufrechthaltung der Statuten, entscheidet vorläufig in zweifelhaften Fällen, und erläßt im Nothfalle Anordnungen, die aber als provisorisch die Bestätigung des Gesammtorganes verlangen; er verwahrt die Archivalien und das gemeinsame Siegel der Congregation u. s. w., weshalb er sich selbst aus seinem Stifte einen Secretär zur Seite gibt. — Die Appellation von der Entscheidung des Präses an das Generalcapitel und an den apostolischen Stuhl bleibt Jedem gesichert. — Dem Präses zur Seite stehen zwei eben so und für dieselbe Zeitdauer gewählte Stiftsvorsteher als Visitatoren, die mit jenem, jederzeit in dem der allgemeinen Versammlung vorhergehenden Jahre sämmtliche Klöster canonisch visitiren. Für einen möglichen Verhinderungsfall werden Ersatzmänner vorausbestimmt, wobei hier wie anderswo den Präses nur einer der Visitatoren vertreten kann. Das Stift des Präses untersuchen die Visitatoren, das der letzteren jener mit einem aus diesen. Bei einer solchen Untersuchung, die nicht ohne gottesdienstliche Feier vor sich gehe, soll zuerst der Stiftvorstand sein Referat abgeben, und erst dann werden die einzelnen Capitularen vernommen, und ihr Vorbringen vom Secretär des Präses zu Papier gebracht. — Das Hauptaugenmerk der Visitation ist darauf zu richten, daß die gemeinsame Disciplin in Blüthe bleibe und etwaige Mißverhältnisse zwischen Vorgesetzten und Untergebenen ausgeglichen werden, wobei die größtmögliche Umsicht und Billigkeit gegen beide Theile zu empfehlen ist. Auch die Rechnungen sollen die Visitatoren einsehen, das Gebaren der verschiedenen Verwaltungszweige prüfen, und ökonomischen Uebelständen durch Rath und That abzuhelfen suchen. Das Protocoll oder die Untersuchungsacten sind dem betreffenden Ordinarius vorzulegen. Die Visitatoren sollen auch in einer Schlußrede an das Capitel das Resultat der Untersuchung, insoweit das möglich ist, bekannt geben, ermahnen, warnen, ermuntern. — Da es zu erwarten steht, daß der Kirche einmal

ihr Recht werde und ihre Selbstständigkeit ins Leben trete, so sind die Visitatoren mit oder ohne einem bischöflichen Abgeordneten, aber mit völliger Fernehaltung etwaiger Bevollmächtigter von Seite des Staates, auch die natürlichen Sperr- und Inventur- und Wahl-Commissäre [1]). Im Falle einer Vacatur soll die Congregations-Vorstehung eine Neuwahl baldmöglichst veranlassen, und nie über einen Monat hinaus verschieben.

c) Gemeinsame theologische Bildungsanstalten sind ein weiteres Mittel, die Einigung der Abteien, durch Schaffung der so nothwendigen Einheit in Gesinnung und Ueberzeugung, zu erhalten und zu befördern. Auf die Ordens- und theologisch-wissenschaftliche Ausbildung der Cleriker soll überhaupt die größte Sorgfalt verwendet werden, und zwar nicht blos im Noviziate, sondern auch während allen Vorbereitungsjahren, damit sie wahre Ordensmänner werden, in ihnen für das ganze Leben kirchlicher Sinn und Vorliebe für theologische Studien wach und rege bleibe, so daß eine andere mehr fremdartige Beschäftigung in was immer für einer Sphäre oder der Betrieb profaner Disciplinen jene Neigung nie mehr zu ersticken die Macht habe. Sich in letzteren nach Bedarf auszubilden, soll Jedem erst nach erlangter Ordination die nöthige Muße und Gelegenheit verschafft werden. — Theologische Klosterschulen werden in mehrfacher Rücksicht wohlthätig auf den Ordensgeist im Allgemeinen zurückwirken, wenn sie nämlich durch ein Zusammenstehen mehrerer Stifte erhalten und beschickt werden. Abgesehen von der Gleichheit in Lehre und Disciplin werden auch die Professoren auf die Stifte, denen sie angehören, nur guten Einfluß äußern; es wird dadurch auch ein größerer Verkehr unter den verschiedenen Klöstern vermittelt, ihre Glieder werden näher aneinander gekettet, und die Kenntniß der Anlagen, Fähigkeiten und Kräfte im Orden selbst wird erleichtert. — Da aber jede zu große Centralisation auch in Bezug auf religiöse und wissenschaftliche Bildung ihre gefährlichen Folgen hat, und die österreichischen Benedictiner-Abteien räumlich sich oft sehr ferne liegen, so sollten,

---

[1]) Vergl. Const. congreg. austr. P. IV. cap. VII.

nach dem Ergebnisse der in den Generalcapiteln über diesen Gegenstand anzustellenden Berathungen, an verschiedenen Puncten des Reiches in irgend einem Kloster ein theologisches Plenarstudium errichtet, in einem andern wieder nur einzelne Lehrcurse gegründet werden, wohin immer nur eine gewisse Anzahl von Klöstern ihre Cleriker zu senden hätten; auf diese Weise würden einerseits die gegenseitigen Verbindungen erweitert, das rechte Maß an Lehrindividuen gewonnen, und anderseits wieder jeder Ueberfüllung vorgebeugt. Die Plenarstudien stünden dann natürlich auf höherer Stufe: durch die sorgfältigste Auswahl der Professoren, durch größeren Umfang der Lehrgegenstände und Fächer, und durch Beschickung derselben mit den talentirtesten Clerikern auch aus entfernteren Klöstern. Zu Professoren für jede Anstalt müßte der Präses eben mit Hilfe der Aebte, die Blüthen der Frömmigkeit und Gelehrsamkeit aus allen verbündeten Klöstern auszulesen suchen. — Zur Unterbringung Solcher, welche aus Philosophie und Theologie den Doctorgrad erringen, oder sonst über irgend ein Fach an einer Universität Vorlesungen hören müßten, wäre ein in der Universitätsstadt gelegenes Kloster zu erwählen, in welchem, wenn auch nicht desselben Ordens, anerkannt gute Disciplin herrscht. — Träte mit der Zeit irgendwo eine katholische Hochschule ins Leben, so müßten immerhin entsprechende auch für den Orden ersprießliche Vorkehrungen getroffen werden. — Daß auch fortwährend jedem wissenschaftlich strebsamen Geiste im Orden die nöthige Unterstützung werde, liegt schon in der den Benedictinern fast eigenthümlich gewordenen Tendenz, und daß auch gemeinsame literarische Arbeiten im Sinne und nach dem Vorbilde der Mauriner unternommen würden, wäre eine der Sorgen der Generalcapitel.

Das opus manuum der Regel, das in den ersten Jahrhunderten den unwirthlichen Boden in blühende Gefilde zu verwandeln verstand, fände jetzt ein an Glaube und Sitte brach oder öde liegendes Feld auf geistigem Gebiete. Wort, Schrift und That muß hier eingreifen, und die Benedictiner müssen in jedem Sinne wieder Missionäre werden. Rücksichtlich dieser all=

seitigen theologischen Bildung drängt sich eine Hauptbedingung in den Vordergrund, nämlich die Möglichkeit einer freieren Regung. Hier scheint sich freilich ein Hinderniß entgegenzustellen: die Beschlüsse der bischöflichen Versammlung in Wien, und die darüber erflossene allerhöchste Erledigung [1]), denen zu Folge die Klosterlehranstalten nach demselben Plane eingerichtet werden sollen, wie die bischöflichen; auch sollen sie ganz unter ihrer Leitung stehen. Es steht jedoch zu erwarten, daß eine geeignete Vorstellung dagegen eines günstigen Erfolges nicht ermangeln werde, zumal das Concil von Trient [2]) und die aus der Natur der Sache hervorgehenden Erfordernisse und Bedürfnisse zu Gunsten der Klöster sprechen, die gewiß in Rom gerechte Würdigung finden werden. „Die Klosterlehranstalten haben ja, neben der praktisch-wissenschaftlichen Bildung für Seelsorge, der stillen stetigen Fortbildung eigentlich theologischer Gelehrsamkeit zu dienen; sie müssen in zweifacher Beziehung wieder i n n e r e O r d e n s s c h u l e n werden, einmal, um den Ordensgeist durch wissenschaftliche Pflege der Ordensgeschichte, Hand in Hand mit der ascetischen Pflege der Ordensdisciplin, zu beleben; dann aber auch, wie in verflossenen Zeiten, um als Trägerinnen und Bildnerinnen der eigenen, von der Kirche beschützten Ordenstheologie zur autoritativen Instanz und traditionellen Hinterlage theologischer Wissenschaft zu werden. Deßhalb verbinden sich auch nothwendiger Weise in jeder theologischen Klosterlehranstalt die Aufgaben des bischöflichen Seminars, der theologischen Facultät und der sogenannten schola interna. Aus diesen Gründen hat das Concil von Trient den Bischöfen nur als p ä p s t l i c h e n D e l e g i r t e n und für den Fall einigen Einfluß auf Klosterschulen gestattet, wenn die Aebte in dieser Angelegenheit saumselig sein sollten [3])." So stellt ein geistvoller Mann die Sachlage irgendwo dar, und es verhält sich

---

[1]) S. Actenstücke II. S. 15, und V. S. 64.

[2]) Sess. V. cap. I. de reformat.

[3]) Vergl. Wiener-Briefe Nr. VI. und VII. Augsburger Postzeitung 1851 Nr. 226. u. 230.

damit auch nicht anders; — darum wird eine Vorstellung gewiß Gehör finden, da gerade eine Ordensverbindung durch den damit in innigem Zusammenhange stehenden häufigeren und lebensvollen Verkehr mit dem Mittelpuncte der katholischen Einheit, jedes Entfernen vom kirchlichen Boden von vorne herein fast unmöglich macht.

d) Klosterschulen in der Form von Gymnasien, Convicten und Seminarien sind, insoferne sie zur Förderung katholischer Jugenderziehung und Gewinnung eines tauglichen Nachwuchses für die Ordenshäuser selbst dienen sollen, eben für eine bündnißmäßige Einigung der Abteien Zweck und Mittel zugleich. Ueber diese Anstalten wurden bereits in der Einleitung einige Andeutungen gegeben. So lange jedoch, wie das gegenwärtig der Fall ist, auch an den in Ordenshäusern bestehenden Vorbereitungsschulen, welche doch die Klöster gegründet haben, und ohne Beihilfe erhalten, die Ordenspriester nur als Beamte angesehen, und in Studiensachen als frei und souverän neben dem Abte dastehend behandelt werden; so lange jeder Buchstabe, jeder Ton im Vortrage vorgeschrieben, und nach fremdem Vorbilde eingerichtet bleibt: gerade so lange ist kein Aufschwung zu einer echt katholischen Bildung und Erziehung und nebenbei kein Gedeihen der Ordensdisciplin möglich und denkbar und es bleibt kein anderer Weg zum Heile offen, als daß die Klosterverbindung im Vereine mit den höchsten kirchlichen Behörden dahin strebe, die Klosterschulen nach dem status quo vor 1770 wieder herzustellen, oder die in Belgien bestehende Einrichtung auch hier ins Dasein zu rufen; es könnte dann immerhin vom Staate die Vollmacht oder das Recht erwirkt werden, daß auch diese, wenn auch rein kirchliche Anstalten staatsgiltige Zeugnisse ausstellen dürften, wie es den Jesuiten im Vormärz, und erst jüngst wieder dem katholischen Gymnasium zu Kaposvor in Ungarn zugestanden worden. Würden in dieser Hinsicht Schwierigkeiten erhoben, so dürften die Zöglinge wahrlich keinen Anstand nehmen, sich einer Maturitätsprüfung von den Schulbehörden des Staates zu unterziehen,

da zu erwarten steht, daß diese Klosterschulen von ferne nicht hinter den öffentlichen Anstalten zurückbleiben werden, besonders wenn der Orden seine Mitglieder der Ordnung gemäß aus den Städten zurückzieht, seine Kräfte auf gewisse Puncte allein concentrirt, und so weit möglich ist, auf die gerade zur Herrschaft gekommenen Studienpläne Rücksicht nimmt [1]. Nur so hat die Kirche Aussicht, die nöthigen Bildungsinstitute zu erlangen und in der heranwachsenden Jugend eine ihr treugehorsame Generation zu erhalten. — Daß die kirchlichen Oberbehörden das weitere Bestreben einer Ordensverbindung, zunächst wohl für sich selbst, seminaria puerorum in Klöstern zu gründen, nicht nur gerne sehen, sondern vielmehr fördern werden, steht um so sicherer zu erwarten, da auf diese Weise aus den Reihen des Proletariates der Kirche neue Kräfte zuwachsen würden, und diese seminaria hie und da selbst mit denen des Säcularclerus, zu großer Ersparung an Personen- und Geldaufwand, in Verbindung gebracht werden könnten.

e) Eine vorläufige Andeutung der Grundlinien, nach denen der Bund eingerichtet werden soll, oder die Feststellung gewisser, durch Zeit- und Ortsverhältnisse gebotener Puncte, die in den Congregations-Statuten nicht umgangen werden sollten, wird zur Aufklärung und somit zu gegenseitigem Verständnisse wesentlich beitragen, und eine Einigung erleichtern. Solche Puncte sind z. B.

α) daß die Aebte auf Lebenszeit zu wählen, und übrigens bei einer Wahl wie bei einer Postulation genau die Bestimmungen der Regel wie der Canonen einzuhalten seien. Um jedes zu lange Hinausschieben einer Wahl zu vermeiden, könnten für die Visitationscommission die nöthigen kirchlichen Vollmachten erwirkt werden, damit sie hier ebenfalls interveniren kann. Die einem Abte durch die Regel zustehende Vollmacht fände nur eine Beschränkung in den durch die kirchliche Gesetzgebung, durch die Vereinsstatuten, oder das Herkommen

[1]) Vergl. Wiener-Kirchenzeitung 1850, Nr. 73—76.

bestimmten Fällen, wo dann die Entscheidung des Capitels maßgebend ist. Nach dem Sinne der Schlußworte des dritten Capitels der heiligen Regel ließe sich leicht ein engerer Rath bilden für Fälle, in denen das ganze Capitel zu versammeln entweder nicht möglich oder nicht rathsam ist.

β) Ueber die Art der Aufstellung eines Priors und seines Stellvertreters, über die Ausdehnung ihrer Vollmachten und Amtsthätigkeit, über die Dauer derselben u. s. w. möge in dem ersten Generalcapitel das Nöthige bestimmt werden. Hier soll nur hervorgehoben werden, daß die Feststellung eines bestimmten Termines zu einer Neuwahl oder Bestätigung vom hohen Belange sei, weil gerade diesen Würdenträgern zunächst die disciplinäre Leitung im Innern zusteht, und durch eine willkürlich verlängerte Amtsthätigkeit oft großer Nachtheil erwachsen könnte. — In Rücksicht auf die Aufstellung eines Priors war die Praxis von je her verschieden; entweder fragt der Abt jeden Einzelnen besonders um seine Meinung, oder er läßt sich einige Männer vorschlagen, um so den Würdigeren zu finden, oder er schlägt dem Capitel Einige vor, aus welchen es wählen kann, oder er stellt ihn selbstständig auf u. s. w.; jedenfalls soll man das dem Abte zustehende „Ordinet" und das „cum consilio fratrum timentium Deum [1])" in gehörigen Einklang zu bringen suchen. — Die unmittelbare Leitung der Cleriker und Laienbrüder stünde am besten dem Subprior zu.

γ) Die Capitularen blieben durch die stabilitas loci, wie bisher, gebunden, und könnten somit nur in Rücksicht auf einen höhern Zweck, auf ihr eigenes ausdrückliches Ansuchen oder das des Abtes, und zwar nur mit Zustimmung des Präses, von einem Kloster in ein anderes versetzt werden, sei es nun aus Gesundheitsrücksichten, oder wegen der Welt gegebenen Aergernissen, oder daß ein Mitglied fortdauernd mit seinen Brüdern in Unfrieden lebe, u. s. w. In solchen Fällen kann die Versetzung eines Individuums in ein entfernteres Stift, auf längere oder kürzere Zeit,

---

[1]) S. Reg. cap. 21. et 65.

zu körperlicher oder moralischer Heilung unumgänglich nothwendig werden, nie aber wird dadurch das Band gelöset, das ihn an das Kloster bindet, welchem er mit seinen Gelübden zugeschworen hat [1]). — Ueber die gegen völlig entartete Mitglieder zu treffenden Maßregeln sollen eigene Bestimmungen Geltung erhalten. — Ein Ausnahmsfall zur Gestattung längerer Abwesenheit außer dem Stifte wäre etwa: eine wissenschaftliche Reise oder der Besuch einer Universität, oder die Uebernahme einer Professur; doch wären die von dem Tridentinum gemachten Bedingungen genau zu berücksichtigen, daß nemlich an dem Orte einer solchen Amtssphäre oder des Studiums die vorgeschriebene Unterkunft bei irgend einer geistlichen Genossenschaft außer aller Frage stünde. — Da über die Pastorirung einem Kloster incorporirter Pfarreien durch Ordensmänner selbst aus ältesten Zeiten schon päpstliche Bullen und bischöfliche Urkunden fast überall vorliegen, so wird durch sie die Stabilität nicht verletzt.

δ) Den auf Pfarreien exponirten Mitgliedern sollen Statuten zu Gemüthe führen, daß sie durch ihre eigenthümlichen Verhältnisse von der Einhaltung der Ordenssatzungen durchaus nicht eximirt seien, und eine auch ihnen vorgezeichnete Tagesordnung soll zeigen, wie sie ohne Beeinträchtigung ihrer seelsorglichen Pflichten fast dasselbe zu erfüllen im Stande seien, was im Kloster ihre Pflicht wäre; je mehr sie sich daran halten, desto mehr werden sie ihrer Aufgabe im Sinne Christi uud der Kirche entsprechen. — Damit das Band, das sie an das Stift knüpft, sich nicht lockere, bleibt es unabweisbare Forderung, daß jede Seelsorgsstation doch alle zwei Jahre durch den Abt oder seinen Stellvertreter canonisch visitirt werde, daß alle Exponirten an den theologischen Conferenzen sich möglichst betheiligen, daß sie abwechselnd im Stifte sich den geistlichen Exercitien unterziehen, und daß überhaupt ihr Besuch des Hauses, als der eigentlichen Heimat, erleichtert und begünstigt werde. Ueber ihre Stellung im Decanatsverbande uud ihre Beziehung zum Ordinariate u. dgl., dürfte auf Grundlage der älteren Recesse unschwer eine Uebereinkunft erzielt werden können. In Bezug auf Einkommen der Seelsorgspriester, dessen Verrechnung und Ablieferung des Ueberflusses als Depositum, werden sich die Bestimmungen je nach den Verhältnissen auch verschieden gestalten.

ε) Ueber die Art und Weise der Aufnahme von Candidaten kann entweder die bisherige Praxis in Kraft bleiben, oder an ihre

---

[1]) Vgl. darüber austriac. P. IV. cap. X. u. auch die der italien. Congregation Nr. 3. zu Cap. 61.

Stelle eine vom Generalcapitel aufgestellte Norm treten. Es wäre jedoch gut, wenn dem Abte das Recht gewahrt bliebe, unbrauchbare Individuen gleich abzuweisen, sowie den Capiteln, ausschließlich über die Zulassung zur Profeß zu entscheiden. — Als Grundsatz möge durchwegs gelten, immer eine größere Anzahl Candidaten in das Noviziat aufzunehmen, als der Bedarf gerade erheischt, um in der Entlassung minder Brauchbarer durch keine Rücksicht gebunden zu sein, und um die einzelnen Capitularen nicht zu viel mit Geschäften überladen zu müssen, damit darunter die klösterlichen Uebungen nicht zu sehr leiden. So viele Gründe für gemeinsame theologische Studienanstalten reden, eben so viele sprechen auch gegen ein gemeinsames Noviziat, nur soll es den Aebten kleiner Stifte freistehen, ihre Novizen einem besonders begabten, frommen Novizenmeister eines Nachbarstiftes anzuvertrauen, da solche, wahr und echt ascetisch gebildete geistliche Führer sich seltener finden. Ueber die Grundsätze der Erziehung, die Tagesordnung und die Auswahl, so wie den Umfang der während des Probejahres zu betreibenden Studien sollen die sämmtlichen Novizenmeister des Bundes sich besprechen, Gemeinsames feststellen, und dem Generalcapitel zur Bestätigung vorlegen.

ζ) Für den Kirchen- und Krankendienst, Besorgung des Refectoriums u. dgl., wären Laienbrüder anderen Dienern weit vorzuziehen. Ihr Noviziat muß aber sehr streng, ihre Prüfung sehr sorgfältig sein, nie sollen sie zur feierlichen Profeß, sondern nur zur Ablegung der einfachen Gelübde zugelassen werden; sie müssen sich in der Kleidung von den Priestern unterscheiden, unter Aufsicht eines eigens über sie aufgestellten Spirituales (P. Subprior) stehen, und täglich gemeinsam ihre zweckgemäß einzurichtenden religiösen Uebungen machen. — Daß Laienbrüder in Ordnung erhalten werden können, und wie nützlich sie auch als Künstler oder Handwerker zu wirken im Stande seien, zeigt die Ordensgeschichte aller Zeiten, selbst auch der Gegenwart. — Unter vielen im Alter bereits mehr vorgeschrittenen Laien zeigt sich oft eine festbegründete Frömmigkeit und wahrhaft klösterlicher Beruf; — solchen sollte nun die Gelegenheit, nach höherer Vollkommenheit zu streben, nicht abgeschnitten werden. Durch diese Conversen würde der Orden noch mehr mit dem Volke verwachsen.

ϑ) Die alten Ordenstraditionen und klösterlichen wie liturgischen Gebräuche sollten, so viel die veränderten Zustände das gestatten, wieder Leben bekommen. Ordensfeste dürfte man nicht blos im Innern festlich begehen, sondern auch der nächsten Umgebung, dem Volke, Gelegenheit zur Theilnahme bieten. — Einem dringenden Bedürfnisse in Bezug auf Benedictiner-Missalien und Breviarien wäre durch ein Zusammenstehen leicht abzuhelfen. Die neue Wiener-

Auflage hat so ziemlich mißlungen und der Abgang an Reisebrevieren und Diurnalien bietet leichtem Sinne die schönste Gelegenheit zu Ausflüchten bei Vorwürfen über vernachlässigte Pflicht. Da nun aber die Ordensbreviere der Congregationen des heiligen Maurus und S. Vannes und Hidulph anerkannte Vorzüge, besonders auch den haben, daß sie sich mehr an die Bestimmungen der heiligen Regel halten, und ihnen ein als wunderherrlich gepriesenes Missale zur Seite geht; da ferner der heilige Vater Gregor **XVI.** den Mechitharisten in Wien durch ein Breve die Concession zum Nachdrucke des Maurinum ertheilte, jedem Stifte, ja sogar jedem Weltpriester erlaubte, sich dessen zu bedienen, und ihnen für diesen Fall die Erlangung aller Indulgenzen zusicherte; da eben dieses Maurinum S. Martinsberg seit 1842, und S. Paul in Kärnthen seit der Einwanderung der Blasianer das Breviarium von S. Vannes und Hidulph benützt, so hielte es gewiß nicht schwer, das eine oder das andere dieser Breviere sammt dem entsprechenden Missale durchwegs einzuführen, da die Orden und Ordensverbindungen von je her ihre Eigenthümlichkeiten hatten, und schon so Gediegenes und Approbirtes vorliegt. Man wendet freilich ein, diese Breviere seien mehr für den Verstand, das romanum aber, oder das ihm conforme monastico-benedictinum für das Herz, jene meditiren nur, dieses bete, oder gar es seien jansenistische Anklänge in ihnen zu finden. Wäre Letzteres der Fall, so würde Gregor **XVI.** nicht jenes Breve ertheilt haben; aber auch die erstere Behauptung läßt sich schwer stützen. Die in Rede stehenden Congregations-Breviere enthalten ja eben so gut Psalmen, Orationen, Versikeln 2c., kurz das Wesen des romanum, nur schließen sie sich der heiligen Regel gemäß, durch das officium feriale mehr an den Festcyclus des Kirchenjahres an, es kommen daher in jeder Woche alle Psalmen vor, es kehren nicht immer wieder die nämlichen Homilien, sondern dafür in großer Abwechslung Bruchstücke aus den Werken der Kirchenväter, und der größte Theil der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes u. s. w. Uebrigens ist ja auch Meditation Gebet, und der theilweise Entgang der Biographien der Heiligen kann durch die lectio spiritualis oder die Tischlesung ersetzt werden, während die Ordens- und Landesheiligen immerhin durch Feste mit 12 Lectionen gefeiert werden können.

η) Gleichförmige Hausstatuten aufzustellen, wäre Sache des ersten Generalcapitels, nachdem sie früher schon besprochen und vorläufig entworfen worden. Diese Statuten würden dann auch die Bestimmungen über die verschiedenen klösterlichen Uebungen, geistlichen Conferenzen, Exercitien u. s. w. enthalten.

4. Die Stellung des Klosterbundes im kirchlichen

Gesammt-Organismus, also sein Verhältniß zum heiligen Stuhle und dem Episcopate, würde sich wohl zum Theile schon nach dem Tridentinum normiren [1]), zur näheren Bestimmung aber, wie das früher bei jeder Bildung einer Congregation geschehen, müßte eine Vorlage dem heiligen Vater unterbreitet und ihm die Entscheidung in dieser Hinsicht eben so gut wie in allem Uebrigen anheimgestellt werden.

5. Die Beziehung zum Staate wird sich auf Grundlage der zugesicherten kirchlichen Freiheit unschwer regeln lassen, und gerade hier würden gemeinsame Operationen aller Klöster vom Episcopate unterstützt, nicht Geringes leisten können, namentlich bezüglich der Erhaltung des Kirchengutes, das durch übermäßige Besteuerung, — z. B. die, im Verhältniß zu den Laien, doppelt auferlegte Einkommensteuer, da sie unter dem Namen Wahltaxen zum zweiten Male wiederkehrt, — immer mehr geschwächt wird, indem ihm die feste Basis durch die sogenannte Grundentlastung ohnehin schon entzogen ist.

Diese nur so obenhin und in den äußeren Umrissen allein gezogenen Grundlinien zu einer Ordensverbindung, sollten beiläufig die Modalität einer solchen zeigen, und nur kurz die großen Vortheile erwähnen, welche aus einer solchen Verbindung erwachsen könnten. Es erhellt aus ihnen zugleich für Jedermann, daß nur das reinste Streben für das Beste des Ordens sie dictiren konnte, und sie dürften unbedenklich als Grundlage bei einer Conferenz mit dem hochwürdigsten Episcopate benützt werden. — Zu weiteren Verhandlungen mit dem apostolischen Stuhle werden, wie schon oben gesagt worden, die Statuten der bayerischen Congregation zur Grundlegung einer Vorlage sich eignen, womit natürlich das Brauchbare aus den älteren österreichischen Constitutionen und das in diesem Entwurfe etwa als tauglich Befundene verflochten werden müßte.

---

[1]) Vergl. z. B. **Sessio XXV. De Regularibus cap. VIII.**

Abhandlungen und kleinere Aufsätze.

8.

Beiträge zur praktischen Erklärung der heiligen Schriften.

6. Exegetische Aphorismen zu Luk. 1—2.

Die erste Erwähnung des Herrn geschah im neuen Testamente durch den Engel, welcher dem Zacharias am Rauchaltare erschien, und ihm verkündete: er werde noch einen Sohn erhalten, — dieser werde ein Muster von Heiligkeit sein, — er werde das Volk durch Eliasreden zur Gerechtigkeit entflammen, — und durch alles dieses werde er dem Herrn vorarbeiten.

Zacharias verging sich darin, daß er nach des Engels Versicherung noch zweifelte, ungeachtet das Gebären einer bisher unfruchtbaren Frau einem mit der Geschichte und der Mission seines Volkes vertrauten Priester nicht als eine Unmöglichkeit hätte erscheinen sollen. Sein plötzliches Verstummen und eben so rasches Zungenlösen sollte wohl des Volkes Aufmerksamkeit auf diese Familie lenken. Doch die Sache gerieth in Vergessenheit. Die fromme Hausgenossenschaft war zu demüthig, um sich mit außerordentlichen Ereignissen zu brüsten; allein Judäa's Gebirge war doch voll des großen Ereignisses, das wie des Blitzes Licht schreckte und leuchtete. 1, 5—25. 57—80.

Die zweite Erwähnung des Herrn geschieht durch denselben Boten Gottes bei der Jungfrau zu Nazareth. Wie weit herrlicher lautet die Botschaft! Maria heißt die Gesegnete der Weiber. — Des Höchsten Allmacht wird sie zur Mutter machen. — Ihr Sohn

wird Sohn des Allerhöchsten genannt werden. — Er wird herrschen wie David bis ans Ende der Zeit. — Bei Gott ist nichts unmöglich; denn gleich leicht ist es Ihm, die Unfruchtbare wie die Jungfrau zur Mutter zu machen.

Liebenswürdige S a n f t m u t h bezeichnet die vom Engel begrüßte Jungfrau. S c h a m h a f t erschrickt sie über den Gruß, der einer Ehefrau nicht einem Mädchen zuzukommen schien. L e r n g i e r i g forscht sie nach Gottes Willen. G e h o r s a m fügt sie sich in jede Anordnung Gottes.

Der Lobgesang Mariens enthält die Gefühle der Freude und des Dankes einer in Demuth aufgewachsenen Seele, die Gottes gnadenvolle Führungen erkennt. Wahrhaft edle und innige Freude gewährt nur ein Besitz, den wir Gott verdanken, nicht den die Welt gewährt. Selig, wer diese Gnaden in ihrer ganzen Größe zu schätzen vermag! Diese Gnaden nützen nicht blos denen, die sich ihrer freuen; meist sind sie verliehen, um Gottes umfassendere Weltzwecke zu befördern. Welche Wonne liegt in diesem Gedanken für die gewöhnlich so tief verachtete Armuth!

Die letzten Worte dieses Lobgesanges, verglichen mit der Ankündigung durch den Engel, beweisen deutlich, Maria habe wohl ihre erhabene Mutterschaft begriffen, wenn auch noch nicht im ganzen Umfange und mit jener Klarheit, die Ihr in immer klärerem Lichte aufging. Manche Familie vom Stamme Juda, vom Hause Davids, mochte in jener Zeit sich damit brüsten, daß aus ihrem Schooße der künftige Retter Israels hervorgehen werde, und je reicher sie waren, um so zuversichtlicher mochten sie hoffen; aber sie Alle mußten der Jungfrau in Armuth nachstehen.

Erst nach der Geburt des Johannes wurde dem Zacharias das Verhältniß der beiden Söhne Marias und Elisabeths recht einleuchtend, und er feiert es in seinem Preisgesang. Der Sohn Marias wird Israel von Allem befreien, wodurch es bisher verhindert wurde, Gott in Heiligkeit zu dienen; und sein eigener Sohn wird Israel zu diesem Glücke vorbereiten: durch Unterricht, Buße und Hinweisung auf das hereinbrechende Licht. Das ist echte Priesterfreude, die entquillt aus dem Hinblick auf Gottes Barmherzigkeit und auf das

daher kommende Glück des Volkes. Ein Kreis von Heiligen ist es, wo Jesus das Licht der Welt erblickt: Zacharias, Elisabeth, Johannes, Maria. Alle sind des göttlichen Geistes voll; Propheten, die nicht mehr Künftiges verkündigen, sondern das Gegenwärtige, und gleichsam durch die ersten Frühlingssonnenblicke die Aufmerksamkeit vieler Menschen erregen, damit sie der Sonne der Gerechtigkeit entgegenharren.

Die geographischen und chronologischen Angaben für die Geburt Jesu bleiben stets ein redender Beweis für die historische Richtigkeit und Genauigkeit der evangelischen Erzählung. Sie spielt in einer Zeit und an einem Orte, wo schon längst römischer Einfluß den Spielraum der Sage für ihr Gedeihen viel zu sehr erhellt hatte. Auch ist die Erzählung so einfach, klar und besonnen, wie nur irgend eine in den gleichzeitigen Geschichtschreibern, und hat daher mit diesen gleiche Glaubwürdigkeit.

Es ist für die Lehre des Christenthums ein entscheidend wichtiger Umstand, daß der Stifter desselben in den unscheinbarsten Verhältnissen das Licht der Welt erblickte. Mittellose Eltern, die Fremde, der Stall, die Krippe, armselige Hirten, das aller Glanz seiner Geburt. Aber Maria hatte die Stimme des himmlischen Boten, die Hirten den Feiersang der himmlischen Schaaren gehört. Der Himmel zeuget von den Himmlischen. Die Geschichte schon predigt den Inhalt des Evangeliums. Der Mensch soll sich über der Erde Staub erheben, und mit dem Himmel in innige Vereinigung treten. Den Größten der Erdgebornen entehrt nicht die Armuth der Krippe, die Geringsten der Menschen sind nicht zu gering für die Freundschaft der Engel. Das Kind wird die Menschheit erneuern.

Ein wahrer Weihegesang an der Krippe Jesu ist die Lobpreisung der Himmelsschaaren über den Hirten. Zweifach ist die Aufgabe, welche dieses Kind einst lösen wird, nemlich: Gottes unendliche, höchste Majestät zur Anerkennung, und allen Menschen den verlornen Frieden zu bringen. Wie vollkommen ist diese doppelte Aufgabe im Christenthum gelöset. Dem wahren Christen ist Gott Alles, und eben deshalb ist er selig schon auf Erden. Das Heidenthum entwürdigte die Gottheit. Die Philosophie, weil sie Gott ausschloß, lehrte

eine Glückseligkeit, deren vornehmster Charakter Apathie war. Das Judenthum kannte nur eine äußere Religion.

Rührend ist die Geschichte der Hirten auf dem Felde. Sie weideten unter freiem Himmel. Es war Nacht. Plötzlich wird's hell um sie, sie erschrecken. Ein Engel kündet ihnen den Heiland an, und bezeichnet die Stelle seiner Geburt. Himmelsgesang durchströmt mit seliger Ahnung ihr Gemüth. Wärme, Begeisterung, Muth lösen ihre Zungen. Sie brechen auf, langen an, bewundern anbetend, und erzählen dann die Ursache ihrer Ankunft. Welch' eine Reihe sich schnell folgender Handlungen! Sie haben alle nur eine Quelle: Gläubiges Verständniß der Nähe Gottes. Der Glaube selbst schon ist ein erhellendes Licht, und in seinem Lichte erkennt nicht blos der Mensch sehr schnell, was Tausenden verborgen ist, sondern er wird auch erwärmt zur raschen That, mit der er ein Zeuge der Wahrheit und ein Prediger des Heiles wird.

Wer gewissenhaft Gottes Gebote erfüllt, der beobachtet auch pünctlich die Anordnungen der Obrigkeit. Auch das sollte das Christenthum lehren, wie beides vollkommen zu vereinigen sei. Das Kind Jesu lehrt dieß durch lebendige That. Dem kaiserlichen Befehle gemäß erscheinen die Eltern in Bethlehem, und das ist seine schon vor Jahrhunderten bestimmte (Micha 5.) Geburtsstätte. Am achten Tage erhält es die Beschneidung, und wird so einverleibt dem Volke der Wahl, den Söhnen des Reiches. Dem Gesetze gemäß wird es als Opfer zum Tempel getragen, und dem Gesetze zur Genüge feiert der zwölfjährige Knabe die erste Fahrt zum Nationalheiligthume. So bestätigt er durch dies Anschließen an, und durch dieß Sich Unterstellen unter das Gesetz, die Anstalt des alten Bundes als Gottesanstalt, und wird ganz Israelit; denn aus den Juden, so trug's laut damals die Stimme der Völker, kommt das Heil!

Unter so vielem Erbaulichen, was die Jugendgeschichte Jesu enthält, nimmt nicht die letzte Stelle ein die Erzählung: daß es damals gar viele fromme Israeliten gab, die nicht nur an die nahe Ankunft des Messias, sondern selbst an das eigene Erleben derselben glaubten. Es gehörten diese zu dem gesunden Stamme Israel, von dem die Genossen des Judenthums, wie dieses der Pharisäismus groß

gezogen, und später der Talmudismus in ein knechtendes Zwangsgewand gesteckt hatte, wohl zu unterscheiden ist. Jene Frommen waren überzeugt, daß der von den Propheten bezeichnete Zeitpunct schon eingetroffen sei, und in der Gottesstadt sahen sie dem mit Sehnsucht Erwarteten entgegen. Die Lobpreisungen des greisen Paares, Simeon und Anna, bezeugen klar die Erfüllung der Hoffnungen Israels. Für ein menschenfreundliches Gemüth, das schon an der Grenze der Ewigkeit sich erblickt, gibt es keinen wahreren Trost für die letzten Erdenstunden als in dem Anblick der hereinbrechenden besseren Zukunft. Darum ward dem Simeon der Tod nicht schrecklich mehr, weil ihn beim Anblick des Wunderknaben die Aussicht auf eine bessere Zukunft stärkte. Wer seine jugendlichen und männlichen Kräfte zum allgemeinen Wohle treu verwendet hat, und durch mancherlei Erfahrungen zur Erkenntniß des Nichts in allen menschlichen Dingen gelangt ist, dem thut es im Alter sehr wohl, sich ins Heiligthum der Einsamkeit, und in die Einsamkeit des Heiligthums zurückzuziehen, um da harmlos und ungestört nur den heiligsten Bedürfnissen des eigenen Gemüthes, und dem wichtigsten Geschäfte der völligen Vereinigung mit Gott durch Betrachtung, durch Gebet und heilige Begeisterung zu widmen, wie es die im hohen Alter stehende Witwe Anna im Tempel gethan hat.

Das Resultat der Wirksamkeit eines wahrhaft edlen Mannes läßt sich wohl auch nicht mit treffenderen und kürzeren Worten angeben, als es Simeon gethan hat in seiner Zusprache an Marien von ihrem Sohne. Denn das ist das Eigenthümliche der wahren Größe, daß sie mit einem Sinne, der hoch erhaben ist über das Gemeine und Hergebrachte, Grundsätze aufstellt und Forderungen ausspricht, Ansichten eröffnet und Urtheile fällt, die den Irdischgesinnten empören, weil sie ihn ganz aus seinem behaglichen Kreise zu reißen drohen, den Edleren hingegen mit geheimnißvoller Gewalt anziehen, weil sie seines Geistes Streben und seines Herzens Sehnsucht ganz zu befriedigen versprechen. Solche Größe, wo sie in einem Manne auf den irdischen Schauplatz tritt, wird in Wahrheit der Menschen Innerstes offenbar machen, wird das Edle vom Schlechten scheiden, wird die ganze Mitwelt in zwei Parteien

theilen, wird die menschliche Bösartigkeit und Vortrefflichkeit im Gegenkampfe der Feinde und Freunde enthüllen. So weissagte Simeon von Jesu, so traf es auch vollkommen ein. Unter den Menschen, mit welchen Jesus umging, stürmte Er gar viele wilde Leidenschaften auf, erregte Er viele bittere Thränen, entlarvte Er die Elenden, erlöste Er und beseligte alle Guten.

Die Erzählung von dem Knaben Jesu im Tempel steht einzig und allein statt einer ganzen Jünglingsgeschichte da. Was konnte wohl von dieser noch mehr zu sagen sein, als: daß der Herrliche aufwuchs in steter Beschäftigung mit Gott und in stetem Gehorsam gegen seine Eltern? Anderes war nicht Gegenstand der Geschichte, weil es sich nicht als sinnliche Erscheinung, sondern in der geheimnißvollen Werkstätte Gottes, im menschlichen Geiste, ergab, mit welchem das göttliche Wort aufs Innigste vereiniget war.

Die kurze, aber inhaltsvolle Antwort des zwölfjährigen Jesus auf die mütterlich strafende Frage bezieht sich genau auf das prophetische Wort Simeons und auf die Verkündigung des Engels, und war vollkommen würdig der hohen Bestimmung des Unbegreiflichen. Es gehörte die gottesfürchtige Demuth Mariens und die kindlich erfreuende Liebenswürdigkeit Jesu dazu, daß Maria nicht den Muth verlor, statt einer steten Anbetung des Gotteskindes, sich der Erziehung desselben, soweit sie ihr überlassen war, hinzugeben.

Der Tempel verräth den künftigen großen Propheten wie einst das Schwert den werdenden Helden. Jerusalems Heiligthum war die Stelle, wo jedes echte Israelitenherz unwillkürlich in Freuden aufhüpfte und sich zu erkennen gab. Wie oft mochte Jesus nicht schon im mütterlichen Hause zum Voraus den Tempelbesuch mit Entzückung des Herzens gefeiert haben! Wie Er den magischen Kreis betritt, lodert schon sein Geist zu Gott auf, und entwindet sich schnell den einengenden menschlichen Verhältnissen, und wird ein Räthsel den Verwandten und den Weisen im Volk.

Sinnreich und sinnvoll ist die Anmerkung des Evangelisten: daß die Eltern Jesu seine Worte nicht faßten. So mußte es sein, wenn Jesus war, was Er wirklich war. Das Menschliche an ihm erweckte Vertraulichkeit und Liebe, das Göttliche Ehrfurcht und stilles

Staunen. Aber auch das Göttliche war so lieblich und einnehmend, und das Menschliche so groß und erhaben! Er war so ganz Kind und Sohn, Schüler und Lehrling, daß die häuslichen Verhältnisse keinerlei Unterbrechung erlitten, Eltern und Lehrer dieses zu sein wie aufhörten; aber seine Reden, so kindlich und einfach sie auch lauteten, verstand doch Niemand; und jeder fühlte es, daß er sie nicht recht verstand. Der Göttliche war in seiner ganzen Erscheinung so ganz Mensch, als es das große Werk der Erlösung der Menschheit forderte, daß es von Einem aus dem Geschlechte vollbracht würde, und so ganz Gott, daß dieses Vollbringen durch den Einen nur möglich wurde, wenn mit ihm das ewige Wort so vereiniget war; daß das Göttliche leistete, was das blos Menschliche zu leisten nicht im Stande war!

7. Johannes und Jesus. Luk. 3—8.

Daß Johannes nicht früher sein Predigtamt antrat, als bis des Herrn Wort an ihn ergangen war, dadurch schließt er sich unmittelbar an die Reihe der alten Propheten an, welche nie blos aus eigenem Antrieb, sondern nur auf den unzweideutig vernommenen Befehl Gottes vor dem auserwähltem Volke auftraten. Daher erklärt es sich aber auch, wie Johannes die Beschaffenheit und den Umfang seines Berufes so sicher und richtig auffaßte und durch die passendsten Aussprüche der Schrift darlegte. Durch Erleuchtung von Gott erkannte er seine Bestimmung zum Vorläufer des Messias. Die Vorgänge bei seiner Geburt sprachen es zu deutlich aus, als daß er sich nicht als den erkennen mußte, von dem schon der letzte der alten Propheten, mit dem das lebendige Wort verstummte, und von welchem an der todte Buchstabe des geschriebenen Wortes zur Herrschaft kam, geweissagt hatte, daß er die Wege des Herrn bereiten werde (Mal. 3, 1.), und den schon eine noch weit ältere Stimme angekündigt hatte als die Stimme des Rufenden in der Wüste. (Jes. 40, 3.).

Die Umgegend des Jordans, in nicht gar großer Entfernung des Einströmens desselben in das todte Meer, hatte Johannes sehr zweckmäßig zum Orte seines Auftrittes gewählt. Entfernt von der

Hauptstadt und nahe der Wüste am westlichen Ufer des Salzsees, lief er keine Gefahr, vor der Zeit in seinem Wirken gewaltsam gestört zu werden. Es mangelte ihm aber auch dort nicht an zahlreichen Zuhörern, indem nicht nur der Jordan durch seine Städte und Furthen hinlänglich belebt war, sondern auch die nahen Weideplätze fortwährend besucht wurden, und häufig auch solche Leute sich da einfanden, die von Arabien nach Syrien reisten. Das Volk, welches hier sein Ruf versammelte, war eben so durch seine nationale Lebhaftigkeit und Wißbegier, als durch seine Sitteneinfalt und Empfänglichkeit ganz geeignet, dem Zwecke des Propheten zu entsprechen. Es entsprach auch der Erfolg der Erwartung. Denn in Kurzem war das ganze Land vom Rufe der Stimme in der Wüste erfüllt, und des Volkes Ehrfurcht so allgemein und fest begründet, daß selbst seine Feinde es nicht wagen durften, sich gegen ihn zu erklären, wie das merkwürdige Beispiel der über Johannis Taufe Jesum schalkhaft fragenden Pharisäer auffallend beweiset.

Die prophetisch-religiöse Wirksamkeit Johannis war, ihrem Zwecke gemäß, nur mehr eine negative. Er trug keine neue Lehre vor, er gab keine ihm eigenthümliche Anweisung zur Seligkeit; denn in dieser Hinsicht genügte ihm das alte Gesetz; aber die Sünder suchte er zu erschüttern, diese wollte er von ihren verkehrten Wegen ablenken und durch den mittelst einer symbolischen Taufe bestimmt ausgesprochenen Entschluß, nicht mehr Gottes Gebote zu übertreten, für das Amt des nachfolgenden höheren Lehrers vorbereiten. So weiset er die ihn um Rath fragenden Zöllner und Söldner an, sich fortan keine Ungerechtigkeiten mehr zu erlauben. Doch schimmert auch schon in ihm ein Strahl der höhern Weisheit hindurch, wenn er das Volk auffordert, mit den Nothleidenden Alles zu theilen.

Schon Johannes begegnete unfreundlich einem eingewurzelten Vorurtheile seiner Nation, das alle Bemühungen edlerer Lehrer vernichtete, und das nicht eher wich, als bis ihm das kostbarste Opfer gefallen. Es war das im Hasse des Auslandes aufgesäugte Vorurtheil von der nothwendigen Auserwählung aller Nachkommen Abrahams. Dieses Vorurtheil machte die Juden ganz sorglos in Hinsicht ihrer sittlichen Beschaffenheit, und empörte sie,

sobald man ihnen beschwerliche sittliche Aufgaben als Bedingung der göttlichen Gnade zu lösen zumuthete. Johannes wagte auf dieses Grundübel einen Sturm mit allem ihm möglichen Nachdruck. So schneidend seine Worte, so klar waren seine Beweise darüber. Dieser Angriff macht in der That Epoche in der jüdischen Religionsgeschichte und legte den Grund zur totalen Erschütterung der Synagoge, die sich stark auf dieß Vorurtheil stützte. Die Berufung Abrahams zur Durchführung der göttlichen Rathschlüsse, und die in diese Berufung verschlungene Wahl des Volkes Israel war allerdings eine Thatsache von großer Bedeutung, und zieht man hiezu noch in Erwägung, wie der Herr selbst dieß Volk „sein Besitzthum," wie Er es „die Pupille des Auges" nennt, wie der Prophet es vergleicht „mit dem Thautropfen auf durstiger Flur" — so wird es begreiflich, wie vielen Werth dasselbe legen konnte auf seine Abstammung vom Vater Abraham. Und mit Recht konnte und sollte es stolz sein auf diesen seinen Ruf. Allein dieß stolze Bewußtsein konnte es nur nähren, wenn es sich würdig zeigte der Aufgabe, die ihm gestellt war, wenn es seinen Ruf durch Thaten rechtfertigte, wenn es sich als ein wirkliches Organ zur Durchführung der göttlichen Rathschlüsse darstellte. Dem Geburtsrechte muß entsprechen das Leben in der Erfüllung der mit der positiven Berufung verbundenen Pflichten. Ohne dieses Leben kein wahrer sittlicher Adel, keine wahre Größe, kein gegründetes Anhoffen auf entsprechende Glückseligkeit. Darum donnert aus Johannes Munde dem prahlerischen Judenvolke entgegen das erschütternde Wort: Otterngezücht! was verbürgt dir, daß du dem Zorne des Gerichtes entrinnest? Bloßes Großthun mit deinem Vater Abraham, mit deiner hohen Abstammung rettet dich nicht, so du nicht würdige Früchte wahrer Buße bringst. 3, 7. 8.

Drei Dinge waren es, durch welche Johannes seine Zeitgenossen mächtig erschütterte. Zuerst das Ernste, Heilige und Prophetische in seinem ganzen Wesen und Wandeln. Dann der strenge Aufruf zur Buße, der an die schuldbewußten Gemüther mit aller Kraft der Wahrheit drang. Endlich die ungewöhnlich sichere und feste Ankündigung eines nahen Gerichtes über die Guten und Bösen. Das uneingenommene Volk konnte der geheimen Gewalt nicht wider-

stehen. Wie tief und stark der Eindruck war, welchen Johannes auf das Volk machte, beweiset schon der Umstand, daß dieses geneigt war, bei der geringsten Erklärung des Propheten, ihn sogar für den erwarteten Messias selbst anzuerkennen. Es bedurfte der ganzen Prophetenkraft und Willensheiligkeit des Johannes, diesen Irrthum vom Volke abzuhalten. Er erklärte auf das nachdrücklichste: daß er zwar das hereinbrechende Gericht mit der bestimmtesten Gewißheit ihnen vorhersagen kann, aber durchaus nicht selbst es abhalten werde, weil einem Mächtigeren dieses Amt zustehe.

Sehr treffend bezeichnet Johannes mit zwei Worten den großen Unterschied, welcher zwischen ihm und dem Messias obwaltet. Er sei nur ein Diener, dieser werde der Herr sein; er weihe nur mit Wasser ein, dieser werde mit Feuer taufen, er könne nur mit menschlichen äußeren Kräften auf die Menschen wirken, dieser ihres Geistes selbst sich bemächtigen und mit dem heiligen Geiste taufen, und sie erfüllen. Kurz, Johannes kam nur als Mensch, der Messias hingegen wird als Gott wirken; jener kann nur aufmuntern zum Guten, dieser wird selbst bewirken das Wollen und Vollbringen. In dieser Erklärung ist das Eigenthümliche des neuen Bundes geschildert, welches vor dem alten Bunde sich als höhere, göttliche Anstalt auszeichnet, durch die das Himmlische mit unserm Geiste sich inniger und unmittelbarer vermählen, und eben dadurch diesen heiligen und beseligen soll. Wird der Begriff des Messias nicht in diesem höchsten, geheimnißvollen Sinne genommen; so ist er nicht verschieden von dem eines Propheten. Dieser Begriff liegt der ganzen katholischen Kirche als Heilsanstalt, nicht als bloßer Lehranstalt zu Grunde; denn sie ist der mystische Leib Christi. Der Lehre Johannes gemäß, besitzt der Messias die vollkommenste Gewalt über den menschlichen Geist; denn Er durchdringt ihn mit dem Lichte und mit der Glut seines Geistes, und Er entscheidet auch über sein ewiges Glück oder Unglück, weshalb Er auch vom Jünger der Liebe nicht blos das Leben (Ζωή), sondern auch das Gericht (κρίσις) genannt wird [1]). Er ist Erlöser und Richter. Ein Beruf und eine Wirksam-

[1]) Vergl. Exegetisch-dogmatische Entwicklung der N. T. Begriffe Ζωή, Ἀνάστασις, und Κρίσις. Dargestellt von F. A. Maier. Freiburg. 1840.

keit, die nie einem Menschen, sondern nur Gott dem Herrn des Lebens und des Gerichtes zukommt. Der Vorläufer unterscheidet sich vom Messias nicht nur durch die Beschaffenheit der Lehre, sondern auch durch die Schicksale der Person. Jener unterliegt der Niederträchtigkeit einer einzelnen beleidigten obrigkeitlichen Person, während Tausende ihn hochverehren; dieser hingegen wird von einer verdorbenen und irregeführten Volksmenge aufgeopfert, während sogar eine einzelne obrigkeitliche Person seine Unschuld anerkennt, und seine Freigebung beantragt. Jener fällt im Interesse einer Person, dieser blutet für die Menschheit. Jener ist das Opfer eines Weibes, dieser das Opfer der ihr eigenes Heil und ihren höchsten Beruf verkennenden Synagoge. Nicht des Vorläufers Schicksal, wohl aber jenes des Messias stand mit der Angelegenheit der ganzen Menschheit im folgenreichsten Zusammenhange.

Das wundervolle Ereigniß bei der Taufe Jesu am Jordan konnte ein doppeltes nach Außen hin erreichen. Einmal konnte dadurch der Wahn, als ob Johannes der Messias sei, von Grund aus zerstört werden; dann konnte es Jesum der ganzen Nation als den wahren Messias auf eine eben so feierliche als überzeugende Weise bekannt machen. Das Erste ist, wie der Erfolg bewies, erreicht worden. Das Letztere war um so nothwendiger, je wichtiger nicht nur die wirkliche Erscheinung des Messias war, sondern auch, auf eine je gefährlichere Probe die Nation in der Beurtheilung der Person Jesu durch die herrschenden Wahnbegriffe vom Messias gesetzt ward. Nur ein so feierlicher Auftritt konnte von außerordentlicher Wirksamkeit sein. Diese Feierhandlung am Jordan war aber auch zugleich die reelste Offenbarung des Dreieinigen Gottes; denn hier zeigte sich der Sohn, welcher bereits sein großes Werk offentlich begann; hier hörte man den Vater, der dem Sohne das lauteste Zeugniß gab, hier sah man den Geist, welcher zwischen Vater und Sohn vereinigend schwebte. Ein schönes Bild jenes himmlischen Geheimnisses, in welches zu schauen die seligen Geister unaufhörlich gelüstet. Die wichtigen Worte aber, welche aus dem geöffneten Himmel herab vernommen wurden, waren sie nicht auch dazu bestimmt, die Verklärung des großen Mittlers der Menschheit ganz zu

vollenden, war es nicht die lauteste und feierlichste Mission, die der Vater dem Sohne beim Beginne des großen Werkes der Menschenerlösung, die heilige Weihe, die er dem Erlösungswerke gab?!

Zur Zeit, da Johannes sich mit seinen Jüngern am Jordan aufhielt, und Jesum dahinkommen sah, gab er laut das Zeugniß seines prophetischen Einblickes in das Geheimnißvolle der Persönlichkeit Jesu: „Sehet das Lamm Gottes!" die ganze hohe Bestimmung und Würde des Messias mit zwei Worten bezeichnend. Und doch urtheilt Jesus von ihm, daß zwar unter allen vom Weibe Gebornen kein größerer als Johannes der Täufer sei, daß aber doch der Kleinste im göttlichen Reiche größer sei, denn er. Wie ist dieser räthselhafte Ausdruck des großen und billigen Meisters in Israel zu verstehen? Genügte Ihm nicht der heroische Glaube des Täufers an den schon gegenwärtigen Heiland? Der Glaube des prophetischen Täufers war in Wahrheit lebendig und fest, aber seiner Art nach noch keineswegs verschieden von demjenigen Glauben, in dem alle frommen und gläubigen Israeliten gelebt und gestorben; denn Johannes war kein Schüler Jesu, und stand somit den Aposteln und den Bürgern des künftigen Messiasreiches in einer doppelten, höchst wichtigen Rücksicht weit nach: nemlich in der vollkommenen Kenntniß der aus Jesu Munde zuerst bekannt gewordenen Lehre des Heiles, und in dem Genusse der erst durch Jesus Versöhnungstod möglich gewordenen Versöhnung mit Gott und der heiligmachenden Gnade von Gott. Der Ausspruch Jesu war also eben so ehrenvoll für Johannes, als gerecht. Dieser übertrifft wirklich alle seine Vorgänger in der Lebendigkeit des Glaubens und in prophetischer Größe, aber seine Nachfolger werden ihn übertreffen in der innern Vollkommenheit, wenn erst das Werk der Erlösung vollbracht, und das Bürgerthum im Messiasreiche gegründet sein wird. Um so viel ist vollkommener der neue Bund vor dem alten.

Nicht geringen Aufschluß über diese Erklärung Jesu bezüglich des Johannes gibt offenbar die Veranlassung dazu. Zu den im Kerker zu Machärus schmachtenden Johannes hatten seine Jünger die Kunde von den vielen Wunderthaten Jesu gebracht. Dieß veranlaßt ihn, zwei derselben an Jesum mit der Frage abzufertigen: ob Er der

zu Kommende sei, oder ob noch ein Anderer zu erwarten sei. Allerdings eine sehr auffallende Frage aus dem Munde jenes glaubensstarken Propheten, der in Jesu sogleich das „Lamm Gottes,“ und mithin „den Messias als das Versöhnungsopfer der Welt“ erkannt hatte. Ohne alle Veranlassung kann diese Sendung nicht gewesen sein. Während Einige die Veranlassung in inneren Vorgängen des Johannes selbst suchen, indem sie ihn bald von einer trüben Kerkerstunde befallen sein lassen, bald seinen Messiasglauben nicht ganz geläutert sein lassen von allen Schlacken jüdischer Erwartung, welcher die bisherige Wirksamkeit Jesu als Messias nicht ganz habe genügen wollen, leiten Andere dieselbe von Außen ab, und lassen diese Legation nicht als von Johannes selbst ausgehend, sondern von den Zweifeln oder Bedenken seiner Jünger veranlaßt gelten. Das ganze christliche Alterthum beinahe hat sich für letztere Ansicht entschieden, während Neuere die Erstere aufgriffen. Läßt sich zu Gunsten Jener aus dem Zusammenhange der Erzählung auch gar nichts ausbeuten, und ist sie offenbar nur ergriffen, um den Glauben und den prophetischen Charakter des Johannes zu retten, da weder in der Veranlassung zur Legation, noch in der Antwort Jesu an Johannes durch die Gesandten, noch in der Nachrede Jesu an das Volk nach dem Abgange der Gesandten irgend Etwas entdeckt werden kann, was auf die Jünger des Johannes als die eigentlich Zweifelnden bezogen werden könnte, so tritt diese mit den inneren Vorgängen des Johannes zu gewaltsam hervor, und läßt es an aller tieferen Begründung ermangeln. Zur Gewinnung eines richtigen exegetischen Standpunktes wird es hier nothwendig sein, auf drei Puncte im Verlaufe der Darstellung des Ereignisses die ganze Aufmerksamkeit zu wenden; und zwar zuerst auf die in der evangelischen Darstellung bei Math. 11, 2. Luk. 7, 18. bemerkte Veranlassung zur Sendung der zwei Jünger, dann zweitens auf den Inhalt der directen Antwort, und drittens auf die Nachrede Jesus ans Volk nach Abgang der Gesandten. — Was den ersten Punct betrifft, so ist die Veranlassung klar ausgesprochen. Diese war keine andere als die Nachrichten, welche (nach Lukas V. 18.) die Johannesjünger ihrem Meister in den Kerker gebracht hatten, und zwar über die Werke, welche Jesus verrichtete, nemlich die Kran-

kenheilungen und Todtenerweckungen, von welchen eben Lukas 7, 1—18. erzählt hatte, und auf die Jesus v. 5 selbst hinweiset. Hier fragt es sich: wienach diese Nachrichten den Johannes (denn nur dieser ist der Fragende) zur Frage veranlassen konnten? Bevor dieß erörtert werden kann, ist zunächst der zweite Punct in Betracht zu ziehen. Die Antwort Jesu geht direct an Johannes als den Fragenden, und nach ihrem Inhalte erlediget sich die Frage durch die Erfahrung der Jünger. Thatsachen reden. Aus ihnen ergibt sich die Antwort. Auffallend jedoch ist der Zusatz zur eigentlichen Antwort: „Selig, wer sich an mir nicht ärgert." Offenbar ist dieser Zusatz in keinem natürlichen und nothwendigen Zusammenhange mit der eigentlichen Antwort als etwaiges Ergebniß aus derselben. Es muß derselbe einen Zusammenhang nur aus einer besondern Beziehung auf Johannes erhalten, um dessentwillen er da ist. Welches ist diese Beziehung? Diese aufzusuchen führt auf die Betrachtung des dritten Punctes, nemlich die Nachrede Jesu ans Volk nach dem Abgange der Johannesjünger. Gegenstand dieser Nachrede ist Johannes. Jesus spricht sich vor dem versammelten Volke, welches Zeuge bei der Anwesenheit der fragenden Johannesjünger gewesen war, über Johannes, dem das anwesende Volk, wie aus v. 7. 8. 9. klar ersichtlich ist, kennen mußte, aus. Jesus spricht sich über Johannes in einer Fragefigur aus. Er frägt nemlich, was das Volk, das zu Johannes hinaus in die Wüste gegangen war, an Diesen sehen wollte, und antwortet dann selbst so, daß daraus die Charakteristik Johannis erfolgt. Auffallend ist es hier: daß Jesus, während Er bei dreimaliger Wendung der Frage zweimal antwortet, das erste Mal, wo die Frage folgende Form und Wendung hatte: „Wollet ihr sehen ein Rohr, das vom Winde gebeugt wird," keine Selbstantwort gibt [1]. Die Antwort auf die zweite Fragewendung wendet von Johannes die Ansicht ab: daß er kein Weichling sei. Jene auf die dritte aber spricht positiv und im eminenten Sinne die Prophetenwürde Johannis aus, ja sie

[1]) Ob die dem in v. 8. folgenden ἀλλα von einigen Exegeten beigelegte Bedeutung von ἤ (Vergl. **Kuinoel**) oder, nach gedachter stillschweigender Negation, jene von at (**Fritzsche**) annehmbar sei, bleibt doch in Frage.

erhebt ihn auch noch über dieselbe, da er nicht blos Subject, sondern auch Object der Prophetie ist mit Hinsicht auf Malach. 3, 1. 4. 5. Diese positive Charakteristik wird v. 11 fortgesetzt, erhebt sich aber, wie offenbar das eingängliche „Wahrhaftig" als Betheuerung aussagt, zu einer Steigerung, welche die Wichtigkeit des Folgenden betont. Es muß daher dieß Folgende von gesteigerter Wichtigkeit und speciellem Interesse sein. Und in der That ist es so. Ein merkwürdiger Gegensatz spricht sich darin aus. Jesus erklärt (offenbar mit Beziehung auf v. 9. 10.) Johannes für den Größten der vom Weibe Gebornen, aber dennoch für kleiner als den Kleineren im Reiche Gottes. Offenbar können diese beiden Gegensätze „groß und der größte" und dann „kleiner als . . ." nur beziehungsweise genommen werden. Als Prophet, der zugleich Object der Prophetie im alten Testamente ist, und beim Anbruche des neuen Testamentes eine so erhabene Stellung zum Messias einnimmt, steht Johannes da als der Größte vom Weibe geboren. Groß durch Würde und Stellung! Aber seine Größe ist nur eine relative. Der Größte noch an der Schwelle des durch Christus zu restaurirenden Gottesreiches, der Größte noch unter der Herrschaft des auf Christus anbahnenden Gesetzes [1]). Allein so groß auch seine Größe in dieser seiner Stellung in der Zeit vor der vollbrachten Weltversöhnung durch Christus, so ist sie doch noch nicht groß genug um die Größe eines Bürgers in dem durch Christi Welterlösung zu gründenden Himmelreiche zu übertreffen, vielmehr verschwindet da diese vorchristliche Größe so, daß sie, obwohl keineswegs ein Nichts, — denn auch die gläubige Hoffnung im alten Testamente gab christlichen Charakter [2]) — der kleinsten Größe im Gottesreiche des neuen Testamentes nachstand. Ganz offenbar will Jesus hier, von Johannes redend, bei aller Größe desselben, dennoch eine gewisse Kleinheit desselben bezeichnen, und auf was Anders könnte zunächst diese Bezeichnung leichter bezogen wer-

---

1) Vergl. Maldonat Com. in quat. Evang. ad h. l.

2) Vergl. Justin d. Mart. Ap. I. 46. „οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες χριστιανοί εἰσι." Ap. II. 8. Möhler Patrologie od. Reithm. I. 220. Dial. c. 45.

den als auf das Vorhergehende, um dessenthalben sie eben von Jesus zur Sprache gebracht wird, und mit welcher der göttliche Meister gewissermaßen die Frage Johannis, trotz aller Prophetengröße, die er in seinem Ausrufe: „Sehet das Lamm Gottes" an den Tag gelegt hatte, als eine in seiner gegenwärtigen, noch außergottesreichlichen Stellung entschuldiget wissen will. Denn daß Johannes selbst und für sich, nicht wie man gewöhnlich feststellt, um der Jünger willen, diese Frage an Jesus gestellt hatte, sagt nicht blos der Umstand, daß im Contexte gar keine Veranlassung zu dieser Vermuthung da ist [1]), sondern auch die im obigen zweiten Puncte directe an Johannes gerichtete Antwort, und die im dritten Beachtungspuncte directe und alleinige Berücksichtigung Johannis. Es sahen dieses auch schon ältere Exegeten gut ein; allein sie ließen Johannes selbst, oder um der Jünger willen, nicht als zweifelnd an Jesu Messiaswürde, sondern blos darum fragen: ob er sterben und in die Vorhölle hinabsteigen werde. Was kann zu dieser Vermuthung berechtigen? — Johannes frägt offenbar selbst! Aber warum frägt Er? Er frägt, wie aus der Beachtung des ersten Punctes folgt, veranlaßt durch die von seinen Jüngern ihm in den Kerker gebrachten Nachrichten über die Werke und das Wirken Jesu. Allein da frägt Maldonat nach dem Vorgange vieler Andern: „Quae opera? miracula. An miracula Christi in dubitationem adduxissent eum?" — Allerdings werden in Johannes, der ja Jesum schon kannte, und sich als Prophet über Ihn öffentlich ausgesprochen hatte, diese Werke keine Zweifel, sondern vielmehr eine Bestätigung hervorgerufen haben. Oder war es eine trübe, über den lange gefangengehaltenen Johannes hereingebrochene Kerkerstunde, welche ihm jene Frage auf die Lippen legte [2])? Schwerlich dürfte es eine solche gewesen sein; denn eben die von seinen Jüngern ihm zugebrachte Nachricht dürfte nicht anders als nur sehr erhebend und kräftigend auf ihn gewirkt haben. Und sollten wirklich

---

[1]) Das Paulinische (2. Cor. 11, 29): „quis infirmatur, et ego non infirmor," b weist beim sonstigen Abgange aller Vermuthungsgründe, gar nichts.

[2]) Vergl. Olshausen: Biblischer Commentar. 1. B. S. 345—347.

seine Jünger noch nicht im vollen Besitze des Glaubens an Jesu Messiaswürde gewesen sein, würde bei dem großen Gewichte solcher Nachrichten von Jesu Wirken, nicht das kräftige Wort des Johannes selbst das entscheidende Gewicht in die Wagschale gelegt und in ihnen den Glauben zur hellen Flamme gebracht haben? — Offenbar geht die Frage von Johannes aus, Zweifel kann sie unmöglich hervorgerufen haben; denn der Jünger Botschaft über Jesu Wirken kann nur, wenn man auch in Johannes den Propheten und den Menschen unterscheiden wollte, bestätigend und den Glauben kräftigend wirken. Nicht jeder Frage liegt ein beängstigender Zweifel zu Grunde, und nicht jede tiefere Ueberzeugung und Begründung nimmt da ihren Ausgang von einem Zweifel, wo man in fragender Form und Weise beginnt, obwohl Faulheit und Trägheit im Denken gerne solch' eine Frage mit dem Namen „Zweifel" brandmarkt. Was also war es, was den Johannes beim Hören der Wunderthaten Jesu zur Absendung zweier Jünger mit einer Frage an Jesu vermochte? Ist der Zusatz zur directen Antwort Jesu an Johannes v. 6. „Selig, der sich an mir nicht ärgert" nicht ohne spezielle Beziehung da, und hat die Nachrede Jesu über Johannes v. 11. „Für wahr! ich sage euch, kein größerer vom Weibe geboren als Johannes der Täufer ist erstanden; doch ist er kleiner als der geringere in Gottes-Reiche" — etwas Entschuldigendes für ihn, so dürfte es sich doch herausstellen, daß der Frage, obwohl nicht aus des Zweifels Grunde auftauchend, etwas zu Grunde liege, was bei aller sonstigen Prophetengröße, wie sie selbst Jesus so scharf hervorhebt, dennoch in menschlicher Unvollkommenheit oder Schwäche, sei es der Erkenntniß oder des Gemüthes, seinen Erklärungsgrund findet. Daß mit Annahme solcher Menschlichkeit weder die Idee des Prophetenthums noch die historische Erscheinung desselben, auch bei aller persönlicher Heiligkeit, in Widerspruch komme, dürfte so ziemlich naheliegen. Noch steht Johannes nicht im Reiche Gottes durch Christus wieder gegründet, noch ging nicht unter blutig die Sonne der Gerechtigkeit über Golgotha! Ob Johannes nebst den Werken, über die ihm die Botschaft seiner Jünger berichtete, auch noch andere anderer Art erwartet hatte, derenthalb das fragende Wort sichere Kunde er-

heischte, ob er sich nicht daran stieß, daß das Lamm Gottes, das er selbst verkündet hatte, nicht alsobald zur Schlachtbank geführt worden war [1]), oder ob er durch diese öffentlich gestellte Frage nicht, nachdem er von dem öffentlichen Auftreten Jesu gehört hatte, eine bestimmte und öffentliche Selbsterklärung Jesu erzielen wollte, ob überhaupt die Frage nicht (nach Jac. 1, 12.) vielmehr ein lautes Zeichen eines im Innern errungenen Sieges sei, — das speziell zu bestimmen, — ist weit schwerer, als aus Jesu Antwort und Nachrede zu errathen: daß ein subjectiver Standpunct sie hervorgerufen hat, der jedoch eher was immer anderes, als marternder oder beängstigender Zweifel gewesen sein muß, ja dieser durchaus nicht gewesen sein kann bei Johannes, der die Wundertaufe am Jordan verrichtete und des Vaters Zeugniß vom Sohne hörte, der noch weit eher das begeisternde Wort des Philippus ausrufen konnte: „εὑρήκαμεν."

Es herrschte zwischen Jesus und Johannes im äußeren Wesen und in der ganzen Art zu lehren und zu handeln ein fühlbarer Unterschied. Siegende Milde und anziehende Freundlichkeit verkärten ganz Jesum. Strenger Ernst und Feuereifer umgab den Täufer der Wüste. Der Lobspruch Jesu über den Größten vom Weibe geboren, verschlingt sich unvermerkt in den Tadel seiner Zeitgenossen. Die Erkenntniß der eigenen Thorheit soll in den Anwesenden jedes anmaßende Urtheil über einen Höhern niederschlagen. Jesus erklärt, man thue sehr Unrecht daran, Dieß oder Jenes bei Johannes anstößig zu finden, z. B. dessen Strenge im Leben und Lehren. Durch Beides sich vor der übrigen Welt zu unterscheiden sei des Täufers Bestimmung. Was Gottes Geist von ihm schon vor Jahrhunderten geweissagt, daß er dem Messias unter dem Volke Bahn brechen werde, das habe er pünctlich erfüllt und darum sei er über alle Zeitgenossen erhabener Prophet. Doch sei er eben nur Vorläufer.

Empörend mußte es für Jesum sein, zu bemerken, wie gerade die im Volke den Ton angebenden Gesetzlehrer, welche Jesu Beneh-

[1]) Der Ernst des Wirkens und die Glut des Eifers lassen bei Johannes solch' einen Gedanken nicht als einen ganz unmöglichen erscheinen.

men so angelegentlich tadelten, auch dem Johannes, der des Gesetzes Buchstaben genauer nachkam, keine thätige Huldigung leisteten. Bei jener Gelegenheit, wo er einmal über den Täufer zu reden veranlaßt war, deckte Er auch diese Blöße seiner Feinde auf, zeigend, wie die Ursache ihrer Abneigung so wenig in Jesu als in Johannes, sondern in ihrer eigenen Verderbtheit und schon vorhergehenden Entschiedenheit, ihre Art und Weise nicht zu ändern, liege. Der Wille, welcher sich für die Sünde entscheidet, die Leidenschaft, die einmal zur Gebieterin sich erhoben, finden überall Tadel und Ausflucht; die Tugend müßte zum Laster werden, um diesen Willen, diese Leidenschaft für sich zu gewinnen.

Wie die Tugenden so sind auch die Laster geselliger Natur. Die Bosheit nimmt die Verleumdung zu Hilfe, und diese kann ohne Lüge und Betrug nichts zu Stande bringen. Johannes und Jesus waren von der herrschenden Judenpartei auf das entschiedenste gehaßt worden. Um diesem Hasse durch die Volksstimmung Nahrung zu geben und Nachdruck, muß Beider Charakter verschrieen werden. Die beispiellose Selbststrenge des Einen und die ganz ungemeine Menschenfreundlichkeit des Andern geben den Stoff dazu; denn vor dem Geifer der bösen Zunge ist auch das Heilige nicht genug geschützt. Der Eine muß denn ein Wahnsinniger, ein vom Teufel beherrschter, der Andere ein Schlemmer sein. Es bedarf nur eines kecken Mundes, der mit Zuversicht diese Lästerungen ausspricht, und es wird an Leichtgläubigen nicht mangeln. Wenn der gemeine Mann aus dieser Geschichte entnimmt, wie gewissenlos und unverschämt man von jeher der großen Menge mitspielte, wie sollte er da nicht mißtrauisch werden gegen jeden Tonangeber, der das Urtheil seiner Zuhörer in Anspruch zu nehmen versucht! Nichts ist leichter als Partei zu nehmen, aber auch nichts gefährlicher, nichts schädlicher. Man sehe mehr auf die Handlungen und auf das Leben der Menschen, als auf ihre Worte, und folge dann mehr seinem natürlichen Gefühle, als dem klügelnden Verstande, wenn es auf den schuldigen Beifall ankommt. Parteimachen und Parteiwesen ist eine arge Schattenseite der Gesellschaft. Das Pharisäervolk verstand es meisterlich, und suchte damit seine Blößen zu decken. Das Gewicht der

Partei muß die innere Leichtigkeit und Gehaltlosigkeit ersetzen. Intrigue ist das Mittel seiner Bewegung und der Hebel seiner Activität. Jede Sache, auch die beste, verliert ihren Werth als Parteisache, die wohl einige Siege zu erringen weiß, aber in der Regel mit schimpflicher Niederlage verendet. Pharisäismus war durch und durch Parteiwesen, und auf welchem Religionsgebiete immer dies Otterngezücht mit gekrümmtem Rücken und verzogenem Angesicht auftaucht, verdirbt es mit seinem giftigen Hauche, wie der sengende Ostwind, die grünende Saat eines gottgefälligen Lebens.

Dr. und Prof. Scheiner.

9.

Die abyssinische Kirche.

Einleitung.

Mitten unter Heiden und Muhamedanern hat sich an der östlichen Küste Afrikas, da, wo dieser Welttheil von Asien nur durch die Meerenge von Bab-el-Mandeb getrennt ist, ein Volk im Christenthume erhalten, wie eine grünende Oase umgeben von einer ungeheuren Sandwüste. Die Alten nannten dieses Land Aethiopien, jetzt heißt es Habesch oder Abyssinien. Dieses christliche Reich, einst groß und mächtig, geht übrigens seit zwei Jahrhunderten seinem sichtlichen Verfalle entgegen. Von rohen Barbarenhorden, die sich von Süden aus mitten in das Reich eingedrängt haben, von den sogenannten Gallasstämmen fortwährend bedrängt, verwildert das einst geistig viel höher gestandene Volk zusehends. Das dortige Priesterthum erscheint durchaus nicht der Aufgabe gewachsen, den politischen und sittlichen Verfall abzuwenden. Da es seit der Mitte des 5. Jahrhunderts das Christenthum nur in der häretischen Form des Monophysitismus besaß, versiegte ihm die göttliche Lebenskraft der christlichen Religion mehr und mehr. Volk und Priesterthum begreift das Christenthum nicht als die Religion im Geiste und in

der Wahrheit, sondern fast nur als einen Complex äußerer religiöser Ceremonien und Satzungen. Zudem ist das abyssinische Kirchenthum nicht einmal das reine monophysitische, sondern ein von jüdischen Elementen sehr stark durchsäuertes Christenthum, wodurch eben die obenerwähnte irrige Vorstellung der Abyssinier von dem Wesen der Religion nicht wenig gefördert wird. Da so diesem Volke der Geist des Christenthums mehr und mehr fremd, die Religion zur bloßen Form geworden ist, so ist es von Vornherein sehr wahrscheinlich, daß für den Fall, als nicht neue Lebenselemente in diese Kirche hineingebracht werden, dasselbe nicht einmal dem in Europa und Vorderasien schon zerfallenden Muhamedanismus auf die Dauer kräftigen Widerstand zu leisten im Stande sein dürfte.

Abyssinien bildet dermalen keinen starken einigen Staat mehr, da der Negus zum Schattenkaiser herabgesunken ist. Die Statthalter der Provinzen haben sich in das Kaiserreich getheilt, so daß dermalen drei Hauptreiche bestehen, das von Tigre, von Gondar und Schoa und nebstdem viele kleinere Fürstenthümer. Die südlichen Provinzen sind von den Gallasstämmen ganz abgerissen und stehen unter Häuptlingen dieser Stämme. Auch in die nördlichen Reiche Gondar und Tigre sind die Gallas eingedrungen, und bilden dort eine beträchtliche Minderheit der Bevölkerung, besonders in den Städten. Sie bekennen sich zu zwei Drittheilen zum Islam. Diesem Umstande ganz vorzüglich, wohl aber auch ihrem größern Unternehmungsgeiste und ihrer eigenen Thätigkeit verdanken sie es, daß aus den Händen der Eingebornen in die ihrigen fast ausschließlich der gesammte arabisch-abyssinische und ägyptisch-nubisch-abyssinische Handel übergegangen ist. Während die Bevölkerung sichtlich verarmt, werden die Gallas immer wohlhabender und mit ihren Reichthümern steigt tagtäglich ihr politischer Einfluß. Bereits ist es dahingekommen, daß einer der Ihrigen Ras-Ali Majordomus des Negus geworden ist, und als solcher seine Obermacht in den Fürstenthümern Tigre, Semiehn, Lasta, Walkait, Takadeh, Bedjemder, Gojam, Agomnedir und Schoa zur Anerkennung gebracht hat. (Vgl. Allgem. Augsb. Zeitung Nr. 71. Beilage Correspondenz aus Kairo Februar 1852.) Ras-Ali ist wohl um der Stellung willen, die er jetzt inne hat, zum abyssinischen

Christenthum übergetreten, da nach den Landesgesetzen nur ein Christ Fürst werden kann, aber er ist im Herzen Muselmann geblieben und benützte bisher sein Vezirat dazu, dem Schattenkaiser Abdi-Saluh entweder willenlose Geschöpfe, oder gar geheime Anhänger Mohameds für die obersten Militär- und Civilstellen in Vorschlag zu bringen. Ubie in Tigré, Toko-Brille in Amhara und Berci-Gono in Gojam sind fast die einzigen Häuptlinge, die noch dem Einflusse der Muselmänner einigen Widerstand entgegensetzen. (So berichtet Massaja. Heft 6. der Jahrbücher für Verbreitung des Glaubens. Jahrg. 1851.)

Mehrfach hat zwar die abendländische Kirche versucht, das christliche Abyssinien in lebendigen Verband mit sich zu bringen und auf diese Weise demselben zur Wiedergeburt zu verhelfen. Vor einigen Jahren hat ein neuer dießfälliger Versuch begonnen, und von seinem Gelingen oder Mißlingen wird es wahrscheinlich abhängen, ob das äthiopische Volk zu einem neuen Leben ersteht, oder aus der Reihe christlicher Völker verschwindet. Um hierüber ein muthmaßliches Urtheil sich zu bilden, ist es vor Allem nöthig, daß man den jetzt herrschenden Lehrbegriff der abyssinischen Kirche, die gegenwärtige Beschaffenheit ihres Cultus und ihre jetzige Verfassung und Disciplin kennt und dann, daß man die frühere Geschichte dieser Kirche sich vor Augen hält, namentlich mit den im 16. und 17. Jahrhunderte angestellten Vereinigungsversuchen von Seite der abendländischen Kirche sich näher bekannt gemacht hat. Im Zusammenhalte dieser beiden Momente mit den neueren Leistungen und Erfolgen wird sich dann von selbst herausstellen, zu welchen Hoffnungen diese letzteren berechtigen.

Damit zerfällt dieser Aufsatz von selbst in 2 Artikel, wovon der erste: Ueber Lehre, Verfassung und Cultus der abyssinischen Kirche handelt, der zweite die Geschichte dieser Kirche enthält.

Erster Artikel.

Lehre, Verfassung und Cultus der abyssinischen oder äthiopischen Kirche.

Quellen. Jobi Ludolfi historia Aethiopica, Francofurti 1681 folio. — Oertel, theologia Aethiopum ex liturg. fidei confessione, Wittembergae

1746. — **James Bruce: Travels into Abyssinia S. T. Edinburgh 1790.** — **Gobat**, Nachrichten über die Kirche in Abyssinien, im Basler Missionsmagazin 1834 Heft 1 und 2. — **Gregorii Theologia Aethiopica**, in Joannis Alberti Fabricii: salutaris lux Evangelii, Hamburgae 1731 pag. 716 seq. — Bericht des Missionärs Isenberg in der Berliner allgemeinen Kirchenzeitung 1841 Nr. 7. — **Missale Alexandrinum S. Marci**, in quo Eucharistiae omnes antiquae ac recentes ecclesiarum Aegypti, Graecorum, Copt. Arab. et Syr. exhibentur; recensuit, latine convertit et illustravit Assemanus, Romae, 1754 quart. **Liturgiarum orientalium collectio opera Eusebii Renaudotii Tom. I. Francofurti ad Moenum 1847.** — Binterim, die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche IV. Bd. II. Th. pag. 265 folg.

Wir dürfen es wohl als ziemlich allgemein bekannt voraussetzen, daß die äthiopische Kirche in jene Form des Christenthums eingegangen ist, welche dem echten und unverfälschten katholischen Glauben Eutyches und Dioscurus entgegensetzten, d. h. daß in Abyssinien der Monophysitismus herrscht oder jene Anschauung von dem Gottmenschen, gemäß welcher das Menschliche in Christus so sehr von dem Göttlichen verschlungen gedacht wird, daß man nicht von zwei Naturen, einer menschlichen und einer göttlichen, sondern nur von einer Natur des menschgewordenen Gottes sprechen könne und dürfe. Wie sehr übrigens die Lehre der äthiopischen Kirche in dieser Beziehung vom wahren katholischen Glauben abwich, so hielten doch ihre Theologen von jeher an dem katholischen Lehrstücke von zwei Erkenntnißquellen der göttlichen Offenbarung, Schrift und Tradition, fest und es haben daher auch die äthiopischen Gotteslehrer das Bedürfniß gefühlt, die Wahrheit ihres Glaubens durch Belege aus der apostolischen und kirchlichen Tradition, besonders der vier ersten Jahrhunderte, festzustellen. So entstand eine Sammlung von theils echten, theils unechten Väterstellen, die Hauptquelle und der Ausgangspunct für alle theologischen Versuche späterer Zeit, Haimanota Abaun (Glaube der Väter) benannt, von welchen, nebst andern Manuscripten, der protestantische Missionär Isemberg ein in einem großen Quartbande bestehendes Exemplar nach Berlin eingesandt hat [1]). Dieses Werk ist wohl ursprünglich in der koptischen

[1]) Ein prachtvolles Exemplar dieses bei den Aethiopiern im symbolischen Ansehen stehenden Werkes fand de Jacobis im abyssinischen Kloster Guend-

Sprache verfaßt, von da ins Arabische, und aus diesem in die äthiopische Sprache übersetzt worden. Die ursprüngliche Abfassung in der koptischen Sprache erklärt sich nämlich sehr gut aus der Abhängigkeit der äthiopischen Theologie von der koptischen, und aus dem Umstande, daß die Bischöfe, Abuna's, der äthiopischen Kirche stets koptische Geistliche waren. Es werden in diesem Buche hauptsächlich die Lehren von der göttlichen Dreieinigkeit, der Menschwerdung Christi, und von dem gegenseitigen Verhältnisse der beiden Naturen in Christo abgehandelt. Uebrigens ist dieses Buch, wie schon angedeutet worden, ein Aggregat von angeblichen und wahren Aussprüchen verschiedener Apostel, falschen und echten Citaten aus den Kirchenvätern und kirchlichen Symbolen. Den Anfang machen echte und erdichtete Aussprüche der Apostel, insbesondere des Paulus und Jacobus, der 7 ersten Diakone und der 72 Jünger. Dann folgen διδασκαλία, oder apostolische Constitutionen, Aussprüche des Irenäus, Atiphos von Byzanz, Dionysius Areopagita, Ignatius, Gregorius Thaumaturgus, Gregorius Photistes, Alexander von Alexandrien, das nicänische Symbolum nebst Bemerkungen, Stellen des Athanasius, Basilius des Großen, Gregors von Nyssa, und mehrerer abendländischer Väter. Die Schriften des alten und neuen Testamentes besitzen die Abyssinier in der alt-äthiopischen oder Gheez-Sprache [1]), sie nehmen nicht nur die protocanonischen, sondern auch

guendie. Dieses Exemplar ist deshalb merkwürdig, weil es ein bestimmtes Zeugniß von ursprünglicher Uebereinstimmung der älteren äthiopischen und wohl auch koptischen Kirche mit der lateinischen im Lehrpuncte vom heil. Geiste enthält. Justin de Jacobis erzählt nemlich, daß er bei einer von einem gewissen Burlos verfaßten Stelle dieser äthiopischen Universaltheologie, handelnd von dem Ausgange des heil. Geistes noch recht gut das Wort Wawald (filioque) lesen konnte, das eine spätere Hand aus dem Text ausgemerzt habe. (Vgl. 5. Heft der Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens vom J. 1849.)

[1]) Von den A. T. sind nun einzelne Bücher in der äthiopischen Uebersetzung in Druck erschienen, am frühesten das Psalterium und Canticum Canticorum durch den Kölner Propst Johann Potken Rom 1513. Die erste Ausgabe des äthiopischen neuen Testamentes veranstalteten drei äthiopische Geistliche Tesfa-Sion, Tensea-Wald und Zaslaski zu Rom 1548 u. 1549.

die deuterocanonischen Bücher an, und zählen außer diesen unsern heiligen Büchern auch noch das bei ihnen in einem äthiopischen Manuscripte von Richard Laurence entdeckte, und aus dem Aethiopischen ins Englische übersetzte Buch Henoch unter die canonischen Schriften, wie sich denn bei ihnen auch andere alte apokryphische Schriften, z. B. ascensio Isaiae vatis und das 4. Buch Esra, gleichfalls von Laurence zu Oxford 1819—20 in lateinischer Sprache herausgegeben, gefunden haben [1]. Die Abyssinier sind in der Lehre von Christus Monophysiten, und verwerfen daher die Beschlüsse der chalcedonensischen Synode. Doch finden unter ihnen noch innerhalb der Gränzen monophysitischer Anschauung dogmatische Gegensätze statt, namentlich über die Beziehung, die dem neutestamentlichen Ausspruche: „Christus sei mit dem heiligen Geiste gesalbt worden," zur Lehre von der Einen Natur Christi, indem dieser Ausspruch für die eutychianische Irrlehre ein großer Stein des Anstoßes ist, zu geben sei. Die Einen suchen die monophysitische Lehre von der Person Jesu mit diesem Ausspruche dadurch in Einklang zu setzen, daß sie behaupten, durch die Salbung mit dem heiligen Geiste, von welcher die heilige Schrift spreche, sei nichts weiter gesagt, als daß das Göttliche in Christus mit dem Menschlichen sich ganz und gar vereinigt, jenes dieses ganz und gar durchdrungen habe. So lehrt man in Tigre. Eine zweite Meinung ist die, daß mit dem betreffenden neutestamentlichen Ausspruche nichts anders ausgesagt werde, als durch den heiligen Geist sei in Christo die Union des Göttlichen mit dem Menschlichen bewirkt worden. So lehrt man in Gojam und Lasta. Die 3. Meinung geht dahin, daß der Mensch Jesus, obwohl von seiner Em-

---

[1]) Zu dem neuen Testamente rechnen die Aethiopier auch die apostolischen Constitutionen und Canonen, letztere 56 an der Zahl, indem von den 85 der griechischen Recension mehrere in einen zusammengezogen wurden. Ein in der Vatikana aufbewahrtes Manuscript dieses die apostolischen Constitutionen und Canones umfassenden äthiopischen Werkes ist Senodas (σύνοδος) überschrieben, und enthält noch überdies die Canones der Concilien von Ancyra, Cäsarea, Nicäa, Gangrä, Antiochien, Laodicäa und Scardini. Auch besitzen die Abyssinier ein eigenes Martyrologium Senkasar (συναξάριον) genannt.

pfängniß an mit der Gottheit vereinigt, dennoch den heiligen Geist auf dieselbe Weise, wie die übrigen Menschen als eine Gabe des Vaters empfangen habe, um als Mensch das Erlösungswerk vollbringen zu können, weßhalb diese Theologen den Schluß ziehen: die Salbung mit dem heiligen Geiste sei als eine dritte Geburt zu betrachten. Wir sehen hieraus, daß die monophysitische Irrlehre selbst sich mitunter aufgegeben zu haben scheint; denn die erwähnte 3. Ansicht läßt sich doch offenbar mit der Annahme einer einigen gottmenschlichen Natur nicht vereinigen, sondern erhält nur dort eine vernünftige Stellung, wo die Lehre von einer doppelten Natur, göttlicher und menschlicher Natur, in Einer Person festgehalten wird. Da nach der Relation Gobat's diese letztere Ansicht mit Ausnahme von Tigre, Gojam und Lasta in allen abyssinischen Provinzen vorherrscht; so ist in dieser Lehransicht ein Anknüpfungspunct zur Verständigung der Aethiopier mit der katholischen Kirche gegeben. Die Aethiopier stimmen mit den Katholiken, außer den übrigen Lehrpuncten, in welchen alle häretischen orientalischen Gemeinden die unverfälschte Kirchenlehre erhalten haben, auch in der Lehre von dem purgatorium überein. Nur ist diese Lehre nicht so scharf und bestimmt gefaßt, wie in der abendländischen Kirche. Nach äthiopischen Lehrbegriffen wird angenommen, daß alle Menschen, mit seltenen Ausnahmen, sterbend zum Hades fahren, aus welchem von Zeit zu Zeit mehrere der Erzengel Michael ins Paradies trägt, was theils in Anbetracht der vorhergegangenen eigenen guten Werke, theils durch die Opferfürbitte der Priester, und die verdienstlichen Thaten der Verwandten bewirkt wird. In Betreff der Sacramente wird noch unten bei der näheren Auseinandersetzung des Cultus die Rede sein.

An der Spitze der ganzen äthiopischen Kirche steht ein Bischof, dessen abyssinischer Name Abuna (unser Vater) ist [1]). Er residirt in der Hauptstadt Gondar, und zwar in dem Quartiere: Etsche Ghebeth, welches als unverletzliche Freistätte gilt. Bei erfolgter Erledigung

---

[1]) Nach **Renaudot: Dissertatio de Patriarcha Alexandrino pag. 418. Liturg. oriental.** hatte einst der abyssinische Abuna das Recht, 7 Bischöfe zu weihen, weshalb er in den Urkunden auch den Titel Metropolit führt.

des abyssinischen Bischofstuhles geschieht die Anzeige davon Seitens des Kaisers bei der koptischen Geistlichkeit in Kairo, und diese nimmt sodann unter Leitung ihres Patriarchen die Wahl des Nachfolgers vor, welche gewöhnlich auf einen Laien niederen Standes fällt. Man fragt denselben, ob er Abuna in Abyssinien werden wolle? und läßt auch seine Verneinung als gutes Zeichen gelten. Man sperrt ihn ein, und zwingt ihn durch Hunger zur Einwilligung, unterrichtet ihn dann in den Dogmen der koptischen Kirche, ertheilt ihm die bischöfliche Weihe, und schickt ihn mit Pomp nach Abyssinien. Der Abuna ordinirt durch Händeauflegung, anblasen und bekreuzen [1]) alle Geistlichen, und auch andere Personen, selbst Kinder, damit sie, was sonst den Laien verwehrt ist, den Chor in der Kirche betreten, und das Abendmahl in demselben empfangen können. Der Abuna ist übrigens dem Könige in Jurisdictionssachen untergeordnet, in welchen dieser eine wahrhaft unumschränkte Gewalt hat. Seine Einkünfte hat der Abuna von den Ordinationen und dem Ertrage gewisser ihm angewiesener Ländereien. Unter ihm sind noch verschiedene Stufen von Geistlichen: Oberpriester, mit den Erzpriestern der alten Kirche vergleichbar, Schriftgelehrte und gewöhnliche Priester. Der Unterricht in der profanen und in kirchlichen Wissenschaften wird größtentheils von den Mönchen ertheilt. In Abyssinien begreift man unter dem Namen Deben höhere und mittlere Schulen, Collegien und Akademien. Volksschulen gibt es nicht. Keine einzige Lehranstalt steht unter der Leitung eines Laien. Jede ist an eine Kirche oder ein Kloster angebaut. Wenn an irgend einer Schule die Geistlichen und Mönche nicht ausreichen, werden Gemeine Debtari, d. h. vom Kaiser ernannte

---

[1]) Daß bei den Ordinationen der abyssinischen Presbyter und Diakone die Händeauflegung nicht unterlassen wird, ist, obgleich Isenberg und Gobat a. o. a. O. darüber schweigen, schon deshalb anzunehmen, weil in allen orientalischen Ordinationsformularen und besonders in dem von **Renaudot** mitgetheilten **Ritus ordinationis Alexandrini Jacobitarum patriarchae** die Handlung der Händeauflegung als die sacramentalische sich hingestellt findet. Der Ritus des Anblasens scheint übrigens ein der äthiopischen Kirche eigenthümlicher zu sein, da er in dem erwähnten koptischen Formulare nicht vorkommt.

Lehrer berufen. Die Leitung der Schule bleibt aber auch in solchen Fällen einem Geistlichen oder Mönche. Der Unterricht wird unentgeldlich ertheilt und die Schule d. h. das Kloster und die Kirche, mit welcher die Lehranstalt verbunden ist, muß die Lehrer bezahlen. Die Besoldung ist sehr gering. Wenn sie hoch kommt, so besteht sie jährlich in 24 Maß Frucht fünfzig Pfund schwer und in vier Amulien einem Geldstücke, das ungefähr einen halben Thaler an Werth hat. Unglaublich ist es, welchen Entbehrungen ein Jüngling ausgesetzt ist, bis er in diesen Schulen stufenweise zum Ziele gelangt. Ohne davon zu sagen, daß er während der Lehrzeit der Famulus seines Meisters ist, muß er Eltern und Vaterland verlassen, ohne andere Nahrung auf der Reise als Erbsen, die er in einem groben Sacke auf den Schultern trägt; und hat er seine Studien vollendet, so muß er noch sein Brot erbetteln. Auch dauert die Lehrzeit sehr lange. Während sieben Jahre lernt er dem Ziema oder Kirchengesang, neun Jahre muß er in dem Suasuo oder der Grammatik zubringen, vier über den Chanien oder der Dichtkunst und zehn über den Chedusan-Mezahft d. h. den Büchern des alten und des neuen Testamentes. Das bürgerliche und canonische Recht, die Sternkunde und die Geschichte bilden einen höheren Unterricht, der noch viele Zeit erfordert, weßwegen auch nur wenige den Muth haben, diese Wissenschaften zu erlernen, doch wird bei all' diesem Studium wenig Nützliches gelernt, ausgenommen bei der Lesung des heiligen Schriften. In Betreff der Schriftgelehrsamkeit ist nach dem Urtheile des Lazaristen de Jacobis, dem wir die meisten dieser Notizen verdanken, selbst ein gemeiner Debtari einem europäischen Gelehrten weit überlegen. (Vgl. Heft 5. der Jahrb. der Verbr. des Glaubens 1849.) Bei den Kirchen gibt es auch weltliche Vorsteher, welche deren weltliche Angelegenheiten besorgen, und selbst Streitigkeiten der Geistlichen richten. Die Weltgeistlichkeit ist nicht blos sehr unwissend, so daß Männer von einiger Einsicht sich schämen, Priester zu werden, sondern auch sehr gewinnsüchtig. Jeder Priester kann verheirathet bleiben, falls er nach bereits eingegangener Ehe um die Ordination nachsucht. Nach der Weihe darf er nicht mehr heirathen. Die dienstthuenden Diakonen sind fast sämmtlich Kinder. Alle Geistlichen tragen beim Ausgehen

ein Kreuz in der Hand, welches sie zum Küssen darreichen, haben aber sonst in ihrer gewöhnlichen Kleidung nichts Unterscheidendes. Es gibt auch Mönche, welche, mit Ausnahme des Abtes, meistens verheirathet sind; sie leben nicht in eigentlichen Klöstern, sondern in einzelnen um eine Kirche gereihten Häusern. Sie nähren sich und ihre Familie von Ackerbau und haben nur die Pflicht, gewisse Gebete und Psalmen herzusagen, so daß sie nur das Leben ascetischer Landleute führen. Indessen unterwerfen sich einzelne Mönche auch einer strengeren Disciplin. Es gibt zwei verschiedene Mönchsorden. Der Eine ist der des heiligen Tecla, dessen Oberhaupt, Itchegne genannt, im Range gleich nach dem Abuna folgt, und zu Bedjamder residirt; der andere nennt sich nach dem heil. Eustathius, und sein Oberhaupt ist der Superior des Klosters zu Mahelar-Selasse.

Die Kirchen bestehen in zwei hintereinander liegenden, fast ganz dunklen Zimmern, welche durch Flügelthüren verbunden sind. Das Ganze ist mit dem gewöhnlichen konischen Strohdache überdeckt, und von einer Gruppe von Juniperusbäumen umgeben, welche den dabei befindlichen Gottesacker beschatten. Die beiden Abtheilungen der Kirche erinnern an das Heilige und Allerheiligste des jüdischen Tempels, und der Kirchhof stellt den Vorhof vor. Einige kleine Hütten in der Nähe der Kirche beherbergen die Priester. Alles zusammen ist mit einer Mauer umgeben; die Schuhe werden vor dem Kirchhofe ausgezogen, sind dabei aber der Gefahr ausgesetzt, von den Priestern gestohlen zu werden. In der vordern Abtheilung des Gebäudes versammeln sich die Leute, nachdem sie bei dem Eintritte die mit schreckhaften kolossalen Engelsfiguren (die Cherubim mit dem feurigen Schwerte?) bemalten Kirchenthüren andächtig geküßt haben. Frauen, deren Ehe nicht unter religiösen Ceremonien eingesegnet worden, und diese machen die Mehrzahl aus, dürfen nur den Kirchhof (Vorhof), nicht die Kirche (das Heilige) betreten. In Abyssinien werden nämlich die Ehen sehr oft getrennt, selbst gegen die ausdrücklichen Gesetze der äthiopischen Kirche, und solche getrennte, entlassene Frauen, wenn sie wieder einen andern Mann ehelichen, werden ohne Zweifel, mit Rücksicht auf eine mosaische Stelle, Deuter.

24, 1. seqq, als unrein erachtet, und dürfen daher das Heilige nicht betreten, indem an jener Stelle gesagt wird, daß der Ehemann, nachdem die entlassene Frau einen andern geehelichet, dieselbe nicht mehr aufnehmen dürfe, weil sie unrein geworden. Die Versammlung steht in der Kirche meistens auf Krücken gelehnt, oder sitzt oder kniet auf der Erde. Durch die offenen Flügelthüren des Allerheiligsten erblickt man den Tabot, oder die durch eine viereckige hölzerne Tafel vorgestellte Bundeslade, welche mit ihren kleinen Säulen aus Holz auf einem tischähnlichen Altar aufliegt und auf welcher man Brot und Wein zum heiligen Abendmahle consecrirt. Mehrere Geistliche in zerlumpten Kleidern umgeben sie, jeder mit einer brennenden Wachskerze, außerdem noch Einer mit einer Schelle, ein anderer mit einem Rauchfaß versehen. Die Kirchen sind voll auf Pergament gemalter Bilder, welche am gewöhnlichsten den heiligen Georg mit dem Drachen, und den heiligen Demetrius mit dem Löwen vorstellen. Zu der Zahl ihrer Heiligen gehört auch ein heiliger Pontius Pilatus mit seiner Frau, ein heiliger Bileam und ein heiliger Simson. Halberhabene Arbeit findet man in den Kirchen nicht, weil dieß für Götzendienst geachtet wird, Glocken sehr selten. Ihre Stelle vertreten zwei Steinplatten, welche aufeinander geschlagen werden. Der Gottesdienst besteht in Vorlesungen aus dem neuen Testamente in der dem Volke, und bis auf das Lesen auch meistens den Priestern, fremden alt-äthiopischen Sprache und in der Verrichtung der von den Kopten überkommenen Liturgie gleichfalls in der Gheezsprache. Die Predigt ist nicht gebräuchlich. Zum heiligen Abendmahle wird gesäuertes Brot verwendet, welches in einem Ofen hinter der Sacristei vor dem Gebrauche gebacken, und mit einem doppelten Kreuze bezeichnet wird. Nur die Priester genießen es täglich; sonst sind es meistens nur Kinder und alte Leute, welche zur Communion hinzugelassen werden. Zur Austheilung müssen wenigstens 5 Priester gegenwärtig sein; die Vornehmeren empfangen größere Stücke von dem Brote, und den Geringeren wird bisweilen zugleich ein Almosen gereicht. Am grünen Donnerstag wird ausnahmsweise ungesäuertes Brot genommen. Der äthiopische Priester und Mönch Tecla Maria, der über die Eigenthümlichkeiten des abyssinischen Cultus Ende des 16.

Jahrhunderts vor einer Cardinalscongregation Aufschlüsse ertheilte, gab an, daß in mehreren Provinzen Aethiopiens der Gebrauch herrsche, den zur Eucharistie zu verwendenden Wein aus Trauben zu pressen, die an der Sonne getrocknet worden, nachdem die Trauben früher mit Wasser gereiniget worden. Hiemit übereinstimmend erzählen auch protestantische Missionäre, daß bei der Eucharistie Rosinenwein gebraucht werde. Es scheint übrigens, daß die protestantischen Missionäre, welche diesen Gebrauch als allgemein darstellen, das Particuläre generalisirt haben, oder es muß indeß der zu den Zeiten jenes abyssinischen Priesters noch nicht allgemeine Gebrauch den andern verdrängt haben. Die Consecrationsformel der abyssinischen Kirche ist nach Tecla Maria mit der lateinischen übereinstimmend (Accipite et comedite, hoc est corpus meum, u. s. w). Nach dem Berichte desselben eingebornen Priesters wird von den Aethiopiern als Minister des Opfers: einzig der Priester angesehen und als Wirkung die Nachlassung der Sünden betrachtet [1]). Alle Aethiopier, Laien und Cleriker, communiciren unter beiden Gestalten. Der Priester reicht das Sacrament unter der Gestalt des Brotes, und der Diakon den consecrirten Wein auf einem Löffel. Die Kinder werden nur einmal, und zwar am Tage der Taufe, in folgender Weise communicirt: der Priester taucht den Zeigefinger in den Kelch, und legt diesen dann in den Mund des Kindes. Diese Ceremonie der Berührung der Zunge mit dem Zeigefinger, jedoch ohne daß derselbe mit dem heiligen Blute mehr benetzt wird, wiederholt man bei den Kindern bis

---

[1]) Die communis Liturgia Aethiopum gibt nicht blos den Nachlaß der Sünden, sondern auch die Gnade des ewigen Lebens als Wirkung des würdigen eucharistischen Genusses an. Der Priester spricht unmittelbar vor der Communion: Corpus sanctum pretiosum vivum et verum Domini et Salvatoris nostri Jesu Christi, quod datur ad remissionem peccatorum et vitam aeternam suscipientibus illud cum fide. Sanguis sanctus, qui datur ad remissonem peccatorum et vitam aeternam etc. Daß Thecla Maria den Glauben der Aethiopier nicht entstellte, wenn er aussagte, in Abyssinien schreibe man den Einsetzungsworten Christi die Kraft der Verwandlung zu, wird sich bei Darstellung des Inhaltes des Canon universalis Aethiopum ergeben.

in das zehnte Jahr. Die Abyssinier haben für die heilige Opferhandlung (Korban) 12 liturgische Formulare (Kadas). Renaudot macht Tom. I. Liturg. oriental. p. 470. 10 derselben namhaft. 1) Die Liturgie der Apostel (auch Liturgia communis et Canon universalis Aethiopum) genannt. 2) Die nach unserm Herrn und Heiland benannte Liturgie. 3) Die der heiligen Jungfrau von Kyrakos, Erzbischof von Behnsa. Diese drei Liturgien sind der römischen Ausgabe des Aethiopischen Neuen Testamentes v. J. 1548 und 1549 als Anhang beigegeben im äthiopischen Texte und in einer lateinischen Uebersetzung, die aber nicht nur sehr fehlerhaft ist, sondern auch hie und da den Sinn des Textes absichtlich entstellt, weshalb Renaudot (Opere citato) eine neue sachgetreue Uebersetzung der vorzüglichsten Liturgie des sogenannten Canon universalis zu veranstalten für nothwendig erachtete. 4) Die Liturgie des Dioskorus, zu London 1651 von Wansleben äthiopisch und lateinisch edirt. 5) Die des heiligen Johann des Evangelisten, wie die folgenden, nur im Manuscript. 6) Die der nicänischen Väter. 7) Die Liturgie des heiligen Epiphanius. 8) Des heiligen Johann Chrysostomus. 9) Des heil. Gregor von Nazianz. 10) Des heiligen Jacob von Serug. Die Liturgie der Aposteln oder Liturgia communis steht im gewöhnlichen Gebrauch. Ihr erster beträchtlicherer Theil, von den Vorbereitungsgebeten bis zum Friedenskusse reichend, wird auch an den Tagen, wo die Opferhandlung nach einem der 11 andern Formulare verrichtet wird, in Anwendung gebracht, da diese nur auf den zweiten Theil der Liturgie berechnet sind. Deshalb hat man dieser Liturgia communis nicht mit Unrecht auch den Namen Canon universalis ecclesiae Aethiopum gegeben. Es liegt ihr die koptische Liturgie des heiligen Basilius zu Grunde und zwar sind die meisten Bestandtheile aus dieser entnommen. Sie ist übrigens weitläufiger, beobachtet hie und da eine andere Aufeinanderfolge, und enthält auch einige wenige Formeln, die den Aethiopiern eigenthümlich und aus den ältesten Zeiten zu stammen scheinen. Unter letztere scheint das an der Spitze der Liturgie stehende Responsorium zu gehören, das sehr sinnig aus Versen verschiedener Psalmen zusammengesetzt ist. (Ps. 5, 8. 9, 2. 137, 1. 131, 9. 50, 9. 10. 77, 24.). Die unmit-

telbar auf das Responsorium folgenden Gebete, zu sprechen über die heiligen Gefäße, im Besondern über die Patene, über den Löffel, mit welchem das heilige Blut gereicht wird und über das Tabot, erklärt Renaudot l. c. im Zusammenhalte mit dem Rituale des koptischen Patriarchen Gabriel für Weihegebete, die einzig der Bischof bei Consecration dieser heiligen Geräthe zu recitiren hat und daher bei dem gewöhnlichen Gottesdienste ausfallen. Die Messe der Aethiopier beginnt sonach mit der großen Prozession, bei den Griechen μεγαλη εἴσοδος genannt, die sich vom Credenztische (der griechischen τραπεζα τῆς προθέσεως), von dem Abendmahlselemente durch die Geistlichkeit unter Vortragung der Lichter abgehalten werden, zum Altare hinbewegt. Die Oratio illationis donorum und das auf die Vermischung des Weines und Wassers sich beziehende Gebet wird noch bei dem Credenztische gesprochen. Zum Altar gelangt, begrüßt der Priester das Volk mit den Worten: Friede sei mit Euch Allen, das Volk antwortet: und mit Deinem Geiste. Der Diakon ruft: Steht auf zum Gebete! Der Priester verrichtet sodann ein Danksagungsgebet für alle geistlichen und leiblichen Wohlthaten, die der Herr seinem Volke bisan erwiesen; worauf der Diakon das Volk zur Bitte um die Fortdauer des göttlichen Schutzes und um die Gnade der Sündenvergebung und des würdigen Genusses der heiligen Mysterien auffordert. Das Volk antwortet mit einem dreifachen Kyrie eleison, und der Priester prägt dieses in allgemeinen Ausdrücken gehaltene Flehen in bestimmt formulirter Fürbitte aus. Dann verrichtet er ein Gebet für diejenigen, welche sich an den Opfergaben betheiligt haben. Nun folgt die Oratio mysticae oblationis. Sie lautet: Princeps Jesu Christe. . . . nunc rogamus et obsecramus benignitatem tuam . . . ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, . . . benedic sanctifica et purifica illos et transmuta hunc panem, ut fiat corpus tuum purum et quod mistum est in hoc calice sanquis tuus pretiosus fiantque nobis omnibus oblatio ad medelam et ad salutem animae nostrae et corporis. Der Priester fleht sodann mit Bezugname auf die von dem Herrn der Kirche verheißene und verliehene Gewalt der Sündenvergebung den Vater der Erbar-

mungen für sich und alle Gegenwärtigen um Nachlaß aller wissentlichen und unwissentlichen Sünden an, und spricht darauf die Absolution in einer deprecatorischen Formel, die fast wörtlich der koptischen Liturgie des Basilius entnommen ist [1]. In dieser Formel ist der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen auf das bestimmteste ausgeprägt; denn nicht blos durch den Mund der heiligen Dreieinigkeit, sondern auch durch den Mund der heiligen Jungfrau, der Propheten, Aposteln u. s. w., hofft der opfernde Priester seine und des Volkes Lossprechung. Mit dem Inhalte dieser Absolutionsformel contrastirt seltsam das derselben unmittelbar vorangehende Memento verstorbener Bischöfe, Könige und Ordensstifter [2], darunter Namen von Heiligen, die bei den Abyssiniern in höchster Verehrung stehen, wie Abba Salama (äthiopischer Name des Frumentius oder, wie er bei ihnen auch heißt, Fremonatos), die Könige Azbeah und Abraha, Antonius der Eremit, Makarius, Tecla Haimanot. Daß dieses Memento defunctorum der abyssinischen Kirche

---

[1] Servi tui, qui ministrant hodie et populus sint absoluti per os Trinitatis ss. et per nomen Mariae et per os hujus ecclesiae catholicae et apost. per os 15 prophetarum et 12 filiorum eorum, per os 12 apostolorum et 70 discipulorum 500que sociorum illorum etiam per os Patris nostri divina loquentis Marci Evangelistae et apostoli. per os Patriárchae S. Severit, S. Athanasii, S. Joannis Chrysostomi, S. Cyrilli, S. Gregorii, S. Basilii et per os 318 orthodoxorum, qui Nicaeae et 150 qui Constantinopoli et 250, qui Ephesi congregati erant, per os Patriarchae nostri Abba Gabriel Metropolitaeque nostri Abba N. tandem per os meum servi tui peccatoris et nequam sint absoluti.

[2] Absolve Domine Patriarcham nostrum Abba N. sanctumque Metropolitam nostrum Abba N. Absolve Domine Regem nostrum. Memento Domine animarum Patrum nostrorum servorum tuorum Abba Matthaei et collegarum ejus, Abba Salama, Abba Jacobi etc. Memento Domine Regum Aethiopiae Abraha et Azbeah (folgen noch 20 Königsnamen). Absolve Domine Patres nostros Abba Antonium et Abba Macarium. Memento Domine animae Patris nostri Tecla Haimanot cum omnibus ejus filiis. Memento Domine P. n. Eustathii et filiorum etc. etc.

eigenthümlich ist, geht schon aus dem Umstande hervor, daß die koptische Liturgie des Basilius an dieser Stelle kein Memento mortuorum hat. Auch gehören die Personen, deren man gedenkt, alle mit Ausnahme des Antonius und Macarius der äthiopischen Kirche an. Die Uebung eines solchen Memento reicht ohne Zweifel in die ältesten Zeiten, denn sie erklärt sich im Zusammenhalte mit der sonst documentirten abyssinischen Praxis der Heiligenverehrung und Heiligenanrufung nur, wenn man die ersten Ansätze dazu in eine Zeit verlegt, wo die nun als heilig Geltenden noch nicht lange das Zeitliche gesegnet hatten. Die später über ihre himmlische Verklärung außer Zweifel stehende Generation scheint durch ein sclavisches Festhalten an allgemein überlieferten Formen von einer angemessenen Aenderung des Formulars abgehalten worden zu sein. Oder man müßte annehmen, die äthiopische Kirche habe durch längere Zeit der Meinung gehuldigt, daß auch die Heiligen und Gerechten erst bei der allgemeinen Auferstehung aus dem Hades befreit und der ewigen Seligkeit theilhaftig werden.

Auf die Absolution folgt Anzündung des Weihrauches und Incensation des Altars, wobei ein Gebet gesprochen wird. Darauf wird für den lebenden Patriarchen, Abuna, und den König gebetet und aller im orthodoxen Glauben Entschlafenen im Allgemeinen gedacht. Gleich darnach fordert der Priester zur Anbetung der allerheiligsten Dreieinigkeit und zur verehrenden Begrüßung der heiligen Kirche und der Gottesmutter Maria auf. Salve virgo Maria mater Dei, tu es thuribulum aureum, quae carbonem ignitum portasti! Benedictus qui eum accipit e sanctuario, qui dimittit peccata et delet crimina, qui est Dominus Deus Verbum ex te incarnatum, qui se obtulit Patri suo in incensum praecipuum sacrificumque pretiosum. Adoramus Te Christe etc. Der Priester wiederholt unter Incensation diese erhebende Adorations- und Salutationsformel. Jetzt erst kommt die Reihe an die Vorlesungen aus den heiligen Schriften. Es sind ihrer wie bei den Kopten vier; 1. Lesung aus den paulinischen, 2. aus den katholischen Briefen, 3. aus der Apostelgeschichte, 4. aus den Evangelien. Vor und nach einem jeden Lesestücke werden von dem celebrirenden, mitunter auch von dem assistirenden Priester und

dem Diakon angemessene Gebete gesprochen, die eine ziemlich lange Zeit erfordern. Vor der Lesung der Pericope aus dem Actus wird Weihrauch angezündet. Aber es wird nur das Evangelienbuch vor dessen Ablesung, und zwar dreimal incensirt. Nach Beendigung der Lesungen wird um inneren und äußeren Frieden gebetet. Dann folgen Bitten für den alexandrinischen Patriarchen, den Abuna, alle Bischöfe, Priester, Diakone, und die gegenwärtige Gemeinde. Den Schluß macht die Recitation des Nicänisch-Constantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses. Nun beginnt der zweite Theil mit dem Friedenskusse. Es werden auf diese Ceremonie berechnete Gebete gesprochen. Dann wird für alle Stände in der streitenden Kirche gebetet und für sie und die Verstorbenen der Hohepriester Jesus Christus angerufen, „damit er ihrer aller gedenke in seinem Reiche, sein Volk erlöse und sein Erbe segne, es regiere und erhöhe in alle Ewigkeit um der Fürbitte der heiligen Gottesmutter und aller Heiligen und um der Gebete des Patriarchen und des regierenden Königs willen [1]." Sofort ruft der Diacon: Ad orientem aspicite, der Priester sagt: Coram te stant millies Angeli et Archangeli S. Der Diakon: Attendamus. Der Priester: Veneranda animalia sex alas habentia Seraphim et Cherubim...: volant a finibus usque ad fines mundi et sicut semper te laudant et sanctificant, ita suscipe has sanctificationes, quas dicimus S. S. S. Das Volk singt nun die kleine Do-

[1]) Per preces et deprecationes, quas faciet pro nobis Domina omnium sancta et pura Maria Mater Dei et per preces magnorum luminarium Michael, Gabriel, Raphael et Suriel quatuorque animalium incorporeorum et 24 Sacerdotum coeli S. Joannis Baptistae PP. nostrorum Patriarcharum, Apostolorum, 72 discipulorum, 3 puerorum, S. Stephani, S. Georgii etc. et omnium Martyrum, Domini quoque magni sanctique Patris nostri Abba Antonii, Patrumque nostrorum S. trium Macariorum, Patris nostri Abba Barsomae (!!) Patris nostri Abba Salama.... et Patris nostri Thecla-Haimanot et Patriarchae Nostri N. Regisque nostri Claudii et Angeli diei hujus sanctae. Orationes eorum benedictionesque et intercessiones eorum et pax eorum et caritas Dei sint nobiscum in saecula saecul. Eine fast gleichlautende Aufzählung himmlischer Geister und Heiligen enthält die koptische Liturgie des Basilius cf. Renaudot Liturg. oriental. Tom. I. p. 25.

rologie: S. S. S. Dom. Deus Sabaoth. Pleni sunt coeli et terra sanctitate gloriae tuae per Dom. et Salv. nostr. Jes. Chr. cum Spiritu S. in saecula saecul. Amen. Sanctus Filius tuus, qui venit et natus est ex Virgine, ut voluntatem tuam perficeret populumque sanctum tibi constitueret. Dabei streckt der Celebrirende seine Hände zuerst über das Rauchfaß aus, dann hält er sie über die Abendmahlselemente. Das Volk aber ruft dreimal: Secundum misericordiam tuam Deus et non secundum nequitias nostras. Hierauf setzt der Priester fort mit den Worten: Extendit manus suas ad passionem, passus est, ut passiones solveret eorum, qui sperant in te, qui tradidit seipsum voluntate propria ad patiendum, ut mortem destrueret et vincula Satanae dissolveret, infernum calcaret, testamentum constitueret et resurrectionem suam manifestaret. Nun folgt fast mit denselben Worten, wie in dem römischen Canon, die Erzählung der Einsetzung des Abendmahls Nach der Aussprechung der Einsetzungsworte ruft, seinen Glauben an die geschehene Transsubstantiation bekennend, das Volk: Amen Amen. Credimus et certi sumus, hoc est vere corpus tuum, und nach der ganz, wie bei uns vorgenommenen Consecration des Kelches: Amen vere est sanguis tuus credimus. Worauf der Priester fortfährt: Et quotiescunque id feceritis, memoriam facaetis. Volk und Priester gedenken sodann des Todes und der Auferstehung Christi und der Priester spricht die in allen orientalischen Liturgien nach den Einsetzungsworten vorkommende ἐπίκλησις τȣ πνευματος ἁγίου, in Folge welcher man erst (wenigstens in der griechischen Kirche) die Wesensverwandlung für vollendet hält. Daß man in der äthiopischen Kirche n i c h t so denkt, zeigt der Ausruf des Volkes unmittelbar nach den Einsetzungsworten, und wenn auch der Priester die Invocationsformel, wie folgt, abbetet: Rogamus te Domine ut mittas S. Spiritum et virtutem super hunc panem et hunc calicem f a c i a t q u e u t r u m q u e c o r p u s e t s a n g u i n e m D o m i n i e t S a l v a t o r i s; so deutet doch der nur in dem äthiopischen Formular vorkommende Beisatz: i n s a e c u l a s a e c u l o r u m an, daß damit nicht um die Transsubstantiation der v o r l i e g e n d e n Abendmahlselemente, sondern um die s t e t e F o r t-

dauer des eucharistischen Opfers und der sacramentalischen Gegenwart des Herrn in der Kirche gebeten wird. Diese Modification der Invocationsformel, und das unmittelbar nach den Einsetzungsworten folgende Bekenntniß der geschehenen Verwandlung ist der koptischen Kirche fremd, und ist zweifelsohne ein Ueberrest aus der ursprünglichen Liturgie der Aethiopier. Auf die Anrufung des heiligen Geistes folgt die Bitte, daß die eucharistische Communion allen Sumenten zur Heiligung des Lebens und zur Stärkung im Glauben gereichen möge, dann um Einigung Aller miteinander. Sofort folgen der Act der Brodbrechung und die darauf bezüglichen Gebete. Hierauf wird Gott angefleht: er wolle allen reuig Anwesenden in Kraft der priesterlichen Absolution ihre Sünden vergeben. Auch der Patriarch, der Abuna, der König und der gesammte Clerus werden vom Neuen der göttlichen Gnade und Nachsicht empfohlen, und noch einmal wird im Allgemeinen der im Frieden und Glauben der Kirche Entschlafenen gedacht. Schlüßlich ruft der Priester zu dem Herrn „er wolle Alle, welche dem Opfer beigewohnt, aus der Gewalt des Satans befreien, ihnen die Gabe der Einsicht und Stärke verleihen, damit sie den Lockungen des Versuchers widerstünden und ihrer Aller Namen mit denen der Martyrer und Gerechten im Himmel geschrieben seien [1]." Nach Beendigung dieses Gebetes kündet der Diakon mit dem Rufe: **Aspiciamus** den Act der Communion an. Der Priester spricht: **Sancta Sanctis.** Das Volk: **Unus Pater sanctus, unus filius sanctus, unus Spiritus sanctus.** Der Priester legt ein Bekenntniß seines Glaubens an die wesentliche Gegenwart des Herrn und an die Wirkungen des sacramentalischen Genusses ab. Damit verbündet er das Bekenntniß der innigsten Union der Gottheit mit dem Leibe Christi wohl nicht ohne monophysitische Tendenz, aber dem Buchstaben nach der katholischen Lehre nicht widersprechend [2].

---

[1]) **Scribe nomina nostra in regno coelorum simul cum omnibus justis et martyribus.**

[2]) **Hoc est corpus et sanguis Domini nostri . . . quae accepit ex Domina nostra sancta et pura Maria Virgine fecitque illud unum cum Di-**

Nachdem der Priester sich und die übrigen Geistlichen communicirt hat, reicht er den Leib des Herrn dem Volke mit den Worten: Hic est panis vitae, qui de coelo descendit, vere pretiosum corpus Emanuel Dei nostri. Der Empfangende sagt Amen. Dann reicht der Diakon das heilige Blut aus dem Kelche mit den Worten: Hic est calix vitae, qui descendit de coelo, qui est pretiosus sanguis Christi. Nun folgen Gebete, der römischen Postcommunion entsprechend, worauf zum Schlusse von dem Priester der Segen gesprochen wird.

Fest- und Sonntage werden in Abyssinien im bürgerlichen Leben auf das genaueste beobachtet, was deßhalb bemerkenswerth ist, weil bei den Kopten, mit denen die Abyssinier allein im kirchlichen Verbande leben, nur die Stadtbevölkerung, nicht auch die Landbevölkerung von körperlicher Arbeit sich enthält. Auch feiern die Aethiopier den Sabbath, was die Kopten gleichfalls unterlassen [1]. Nach der Aussage protestantischer Missionäre nehmen die abyssinischen Feiertage die Hälfte des ganzen Jahres ein; ein abyssinischer Heiliger, Tecla-Haimanot, die Jungfrau Maria, der Erzengel Michael und der heilige Georg haben monatlich ihren Festtag. Ferner gibt es ein Fest zum Andenken an die Rückkehr Christi aus Aegypten, und ein anderes zum Andenken an die Taufe Jesu. An dem letztern steigen der Kaiser, seine Minister und das ganze Volk in das Wasser, und lassen sich vom Priester segnen, was die lateinischen Missionäre des 17. Jahrhunderts als eine Wiedertaufe erklärten.

Leben und Sitte sind sehr judaistisch. Außerdem, daß, wie schon gesagt, der jüdische Sabbath als Ruhetag gefeiert wird, unterscheiden die Abyssinier auch zwischen reinen und unreinen Thieren, und enthalten sich aller im mosaischen Gesetze verbotenen Nahrungsmittel,

---

vinitate sua absque commistione et confusione divisione aut alteratione divinitatis .... Credo quod divisa non fuerit divinitas ejus ab humanitate ejus ne hora quidem una aut ictu oculi.

[1]) Fratris Teclae Mariae facta declaratio anno 1594 Libr. VII. de convers. omnium gentium ed. Thomas a Jesu, auszugsweise bei Binterim: Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche 4. Band 2. Theil S. 266 ff. c. 13

insbesondere des Schweinefleisches, des Blutes und des Erstickten. Auch werden die bei Moses vorgeschriebenen Gebote in Betreff der Zeiten der körperlichen Unreinigkeit genau beobachtet, und es sind in Folge davon Männer und Weiber zu gewissen Zeiten vom Gottesdienste und sonstiger kirchlicher Gemeinschaft ausgeschlossen. Ferner sind alle Neugebornen, auch die Mädchen, der Beschneidung unterworfen. Auf die Beschneidung folgt bei Knaben 40, bei Mädchen 80 Tage nach der Geburt, was an den Zeitpunct des jüdischen Reinigungsopfers erinnert, die Taufe. Wenn Erwachsene zur abyssinischen Kirche übertreten, werden diese an verschiedenen Theilen mit Oel gesalbt, sie schwören unter der Handauflegung des Priesters, mit aufgehobener rechten Hand dem Teufel ab, und wiederholen ein von dem Priester vorgesagtes Glaubensbekenntniß. Das heilige Oel wird in Gestalt eines Kreuzes in das Taufwasser gegossen. Getauft wird durch Untertauchen unter das Wasser vor der Kirchthüre. Darauf wird der Täufling von neuem gesalbt, gekleidet und in die Kirche geführt. Kinder werden nur mit Wasser besprengt und gewaschen, und zwar gleichfalls vor der Kirchthüre, und empfangen unmittelbar darauf, wie schon erwähnt, das heilige Abendmahl. Die Salbung der Erwachsenen vor der Taufe und die Händeauflegung ist, wie die Zusammenstellung mit der Abrenuntiation zeigt, nicht etwa Confirmationsact, sondern Katechumenensalbung und Exorcismus. Eine specielle Beichte sollen nach der Relation Gobat's die Aethiopier nicht kennen; jedoch geht aus einer andern Aeußerung desselben hervor, daß größere Vergehen den Priestern doch früher bekannt werden; denn wie ließe sich sonst die Angabe damit vereinigen, daß die größeren Vergehen erst nach vorausgegangener körperlicher Buße erlassen werden? Das Richtige ist demnach dieses, daß in der äthiopischen Kirche nur schwere Sünder ein specielles Bekenntniß ablegen, und daß die Andern, die solcher Vergehen nicht schuldig sind, nur das allgemeine Sündenbekenntniß mitbeten. Die Absolution, wird erzählt, geschehe durch einen gelinden Schlag mit dem Oelzweige, wahrscheinlich dem Symbole des Friedens. Es ist aber kaum anzunehmen, daß die äthiopischen Priester sich hiebei keiner bestimmten Absolutionsformel bedienen. Die Aethiopier sind der Ansicht, daß

vor dem 25. Jahre jede Beichte unnöthig sei, indem sie dafür halten, daß vor diesem Niemand sündigen könne.

Die Fasten sind lange und strenge. Nach Rüppell beträgt die Zahl der Fasttage im Jahre 192; nach andern sogar 9 Monate. Zu den Fasttagen gehört jeder Mittwoch und Freitag, 55 Tage vor Ostern, 15 Tage im Augustmonat, das Fasten der Apostel zu Ehren der Jungfrau Maria genannt, dann 40 Tage zur Vorbereitung auf das Fest der Geburt Christi, und ein Fasten zum Andenken an die Buße der Niniviten. Doch sind in jeder Fastenzeit die Sonnabende und Sonntage als festliche Tage, an welchen nicht gefastet werden darf, ausgeschieden. Auch werden von der Mehrzahl nicht sämmtliche Fasttage beobachtet, sondern nur von einigen Mönchen [1]). An den Fasttagen darf kein Fleisch, überhaupt keine animalische Speise, und bis 3 Uhr Nachmittags überhaupt keine Speise berührt, auch nicht einmal Wasser getrunken werden. Die abyssinische Kirche verwirft wohl auch die Vielweiberei, jedoch ist die äußerste Strafe hiefür nur die Ausschließung der Polygamen vom Abendmahle. Das Ehehinderniß zu naher Verwandtschaft ist ganz nach dem mosaischen Gesetze bestimmt. Mit dem mosaischen Gesetze dürfte wohl auch der Umstand zusammenhängen, daß der König das Gebot der Monogamie übertreten darf, ohne eine kirchliche Ahndung deßhalb zu erfahren. Diese Vergünstigung wird übrigens auch anderen Vornehmen, wenigstens stillschweigend, zugestanden. Aber selbst da, wo die monogamische Beschränkung Statt hat, wird sie durch die zügelloseste Sinnlichkeit, zumal unter den vornehmen Abyssiniern, und durch

[1]) De Jacobis erzählt von den Mönchen des Klosters Guendguendie, daß sie nach der Regel ihres Ordens von Fleischspeisen und starken Getränken ihr ganzes Leben hindurch sich zu enthalten haben, in der Wirklichkeit aber dieses Gebot nicht beobachten. Um ihr Gewissen aber zu beschwichtigen, verpflichten sie den erwählten Abt, vor Antritt seines Amtes durch einen Eid das strenge Fasten im Namen des ganzen Klosters zu beobachten. Sobald er die schwere Bürde übernommen, läßt man ihn keinen Augenblick mehr aus dem Auge, und bei der geringsten Verletzung des Fastengebotes würde man ihn ohne Schonung seines Amtes entsetzen. (Hft. 5. der Jahrbücher der Verbr. des Glaubens. v. 1849.)

die Leichtigkeit der Ehescheidung, welche auch wieder nur in dem Vorherrschen des jüdischen Elementes unter den Abyssiniern ihre Erklärung findet, zu einer bloßen Illusion. Da die Schließung der Ehe in der Regel der Weihe durch eine religiöse Handlung ermangelt, so hat eine Scheidung der Ehe um so geringere Schwierigkeit, und kommt daher sehr häufig vor. Es bedarf zur Scheidung der Ehe nur einer Erklärung des dießfälligen Wunsches vor dem Priester, und die Kinder werden sodann getheilt. Hat der Mann aber seine dritte Gattin durch Scheidung oder Tod verloren, so darf er nicht zum vierten Male in eine rechtmäßige Ehe treten, auch nicht, ohne Mönch zu werden, das Abendmahl genießen. Gewöhnlich sucht ein solcher Mann mit einer früher von ihm entlassenen Frau wieder in eheliche Gemeinschaft einzutreten, was ihm nicht verwehrt ist. Nur eine solche Ehe gilt für unauflöslich, bei deren Abschließung von beiden Theilen das heilige Abendmahl genommen worden ist. Im höheren Alter begeben sich fast alle in ein Kloster. Zu Sterbenden wird ein Priester gerufen, um die Beichte zu hören, und die Absolution zu ertheilen. Manche verschieben das Bekenntniß schwerer Verbrechen, um der Bußstrafe zu entgehen, bis zum Tode. Die Absolution wird dann immer gewährt, und gewöhnlich übernimmt der Priester für eine Geldbuße an die Kirche das auferlegte Fasten; doch wird dasselbe bisweilen auch unter die Verwandten getheilt. Gleich nach dem Tode folgt die Beerdigung, zu welcher sich nach Maßgabe des Vermögenszustandes des Verstorbenen ein oder mehrere Priester einfinden, um für die Seele des Verstorbenen zu beten und die Absolution zu sprechen. Oft wird dafür den Priestern auch keine andere Vergütung zu Theil, als die Einladung zu einer Todtenmahlzeit, zu welcher immer ein, oder einige Rinder geschlachtet werden, und welche die Verwandten zur größeren Wirksamkeit von Zeit zu Zeit, unter wiederholter Zuziehung der Priester erneuern, die dann abermals Psalmen singen, und die Absolution verkündigen.

Die Abyssinier hegen gegen alle Nichtmonophysiten eine große Abneigung. In der Schilderung ihrer gränzenlosen sittlichen Verderbtheit, und zwar der Priester und Laien, stimmen fast alle neuen

Reisenden überein. Sie werfen ihnen die schamloseste Habgier, Verlogenheit, Treulosigkeit und Gemeinheit vor, und stellen sie als von finsterm Aberglauben behaftet dar, welcher sich durch allerhand Zauber- und Beschwörungsformeln, besonders bei Krankheiten, wo sie auch eine Art von Sühnopfer darbringen, kund gibt. Indessen dürften diese Sittenschilderungen doch nicht so ganz richtig sein, manche Anklage zu generell gefaßt sein, wenigstens versichert der Lazaristen-Präfect Jakobis, daß er nach einem längeren Aufenthalte in Abyssinien den sittlichen Zustand des Volkes besser gefunden habe, als er gemeinhin geschildert wird.

Zweiter Artikel.

Geschichte der abyssinischen Kirche.

Das heutige Abyssinien nannten die Alten Aethiopien, wie schon bereits erwähnt worden ist. Aethiopien kommt in der Geschichte nur in Verbindung mit Egypten zum Vorscheine, was theils aus der geographischen Lage des Reiches, theils daraus erklärlich wird, daß, wenn auch die Egyptier selbst nicht ein Theil äthiopischer Abstammung waren, so doch, wie Heeren mit triftigen Gründen nachgewiesen hat, Egypten seine alte Religion und sein altes Priesterthum aus Aethiopien her bekommen hat. Eines der bekanntesten äthiopischen Reiche vor Christo war das Reich Meroë im heutigen Nubien. Zu den Zeiten Christi herrschte dort eine Königin, Namens Kandace, deren Kämmerling, entweder ein geborner Jude, oder doch wenigstens ein Proselyt der Gerechtigkeit, auf seiner Rückreise von dem jüdischen Pfingstfeste zu Jerusalem von dem Diakon Philippus in der Nähe Cäsarea's zu Christo bekehrt und getauft wurde. (Act. 8. 27—40.) Ob dieser erste äthiopische Christ, und mit welchem Erfolge er, in sein Land zurückgekehrt, die christliche Religion verbreitet habe, darüber schweigt die beglaubigte Geschichte [1].

---

[1]) Nach dem Zeugniß des Schotten **James Bruce**, der sich über **13** Jahre in Abyssinien aufhielt und dessen Reisewerke **Travels into Abyssinia** viele Notizen oben bei Darstellung des Cultus und der Verfassung entnommen wurden, wird in dem ältesten abyssinischen Geschichtsbuche, der Chronik von

So viel scheint indeß fast gewiß zu sein, daß eine christliche Kirche in Aethiopien sich noch im 1. Jahrhunderte gebildet hat. Ob von Meroë aus von Norden nach Süden vordringend, oder über die Meerenge Bab el Mandeb von Süden nach Norden, das wird vielleicht immer unentschieden bleiben, wenn nicht allenfalls alte, einheimische Quellen sich noch entdecken. Die gewöhnlichen Geschichtschreiber sprechen sich wohl dahin aus, daß erst im Anfange des 4. Jahrhunderts eine christliche Kirche in Aethiopien sich gebildet habe, gegründet von dem bekannten Frumentius; allein die Nachrichten über die Mission des Frumentius beziehen sich nur auf das Reich Axum, und wir sind nicht genöthigt, anzunehmen, daß dieses Reich damals das einzige äthiopische Reich gewesen ist. Axum lag aber im nördlichen Theile des heutigen Abyssiniens in dem jetzigen Königreiche Tigre, und wenn demnach auch in der Geschichte der Mission des Frumentius dort keine Spur einer schon damals bestandenen christlichen Kirche vorkommt, so folgt daraus noch gar nicht, daß nicht das Christenthum in dem südlichen Theile Aethiopiens, dort wo dieses an das südliche Arabien angränzt, oder in Nubien, im alten Reiche Meroë, bestanden hat. Uebrigens läßt sich aus der Erzählung des Rufinus nicht einmal mit Bestimmtheit schließen, daß vor Frumentius noch gar keine christlichen Gemeinden im Reiche Axum existirten. Vielleicht waren bisher nur ehemalige Judengemeinden zum Christenthume übergetreten, während das äthiopische Volk und der König bei der alten Landesreligion verblieben waren. So konnte Rufin gar wohl von der erst durch Frumentius bewirkten Be-

Axum, die erste Verbreitung des Christenthums in Abyssinien auf den Kämmerer der Königin Kandace zurückgeführt, ohne daß jedoch nähere Umstände als Apostg. 8, 27. ff. angegeben sich finden. Da diese Chronik erst lange nach dem 4. Jahrhunderte entstanden ist, so scheint diese einheimische Notiz nur den Werth einer Conjectur zu haben. Ob nicht noch andere Nachrichten über die ältesten Zeiten der christlichen Kirche in dieser Chronik enthalten sind, darüber läßt sich nicht urtheilen, da Bruce dieses Buch nur oberflächlich eingesehen zu haben scheint und nach Europa bisher kein Exemplar der axumtischen Chronik gekommen ist. cf. Thl. 1. S. 444. 527. Die Reisen nach Abyssinien von Bruce in der deutschen Uebersetzung von Volkmann. Leipzig. 1790.

kehrung des äthiopischen Volkes sprechen. Rufin selbst sagt ja in seiner Kirchengeschichte l. 10. c. 9., nach einer alten Relation sich richtend, daß bei der durch das Loos geschehenen Ländervertheilung unter den Aposteln dem Apostel Matthäus Aethiopien zugefallen sei [1]). Eine ebenfalls bei Rufin erhaltene Sage, die übrigens über Rufin hinaus in das 2. Jahrhundert geht und Pantänus, einen kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, zum Gewährsmanne hat, erzählt, daß Bartholomäus sich nach Indien begeben habe, und dahin das Evangelium des heiligen Matthäus mitgebracht habe. Es ist aber bekannt, daß die Alten unter Indien alle Südländer Asiens und Afrikas verstanden. So gebraucht z. B. Rufinus l. 10. c. 9 Indien in der Bedeutung vom südlichen Arabien, wenn er sagt, dem Matthäus sei Aethiopien durch das Loos zugefallen, dem Bartholomäus aber das mit diesem Lande zusammenhängende äußere Indien. Auch Philostorgius nennt in seiner Kirchengeschichte l. 2. c. 6. die Sabäer oder Homeriten die Bewohner des innersten Indiens, τοὺς ἐνδοτάτω Ἰνδȣς. War nun das Indien, in welchem nach alter beglaubigter Erzählung des Pantänus, der noch selbst das Evangelium des Matthäus dort vorgefunden hat, das südliche Arabien, Jemen; was ist dann, abgesehen von der bei Rufinus sich vorfindenden Sage, daß Matthäus in Aethiopien gewirkt habe, wahrscheinlicher, als daß sich das Christenthum über die Meerenge von Bab el Mandeb nach Abyssinien hinüber verpflanzt habe; besonders wenn man den Umstand hinzunimmt, daß von Alters her, zum wenigsten schon vor der Zeit Alexanders des Großen eine zahlreiche Colonie von Juden in Abyssinien sich niedergelassen hatte? Noch jetzt lebt in Abyssinien in einem eigenen Districte, in dem Lande Semen, dem gebirgigsten Theile des Reiches, eine so zahlreiche Menge

---

[1]) Die von Rufin berichtete Wirksamkeit des Apostels Matthäus unter den Aethiopiern ist nicht ohne Anhaltspunct in der **Liturgia communis sive Canon universalis Aethiopum.** In dem Absolutionsgebete wird vor Salama = Frumentius eines Abba Matthäus gedacht. Die Stelle lautet: **Memento animarum Patrum nostrorum servorum tuorum Abba Matthaei et collegarum ejus Abba Salama, Abba Jacobi, Abba Bartholomaei etc. etc.**

von Juden unter dem Namen Falascha's (Flüchtlinge), daß nach dem Zeugnisse eines Reisenden des 17. Jahrhunderts diese im Stande wären, ein Heer von 100,000 Bewaffneten ins Feld zu stellen. Beweisender selbst aber, als alle diese Momente, für die Christianisirung eines Theiles Aethiopiens noch vor Frumentius sind die gegenwärtigen Einrichtungen und Zustände der christlichen Kirche Abyssiniens. Alle Christen Abyssiniens lassen sich noch dermalen beschneiden, und zwar vor der Taufe. Diese Erscheinung ließe sich wohl allerdings auch aus medicinisch-polizeilichen Gründen erklären. Allein das christliche abyssinische Volk beobachtet noch dermalen zum großen Theile das mosaische Gesetz, hält fest an dem Unterschiede zwischen reinen und unreinen Speisen ganz nach Maßgabe der dießfalls im Pentateuch bestehenden Vorschriften, und in den abyssinischen Kirchen findet man in dem innern Heiligthume eine Arche des Bundes angebracht. Was kann lauter sprechen, als diese Einrichtungen, daß das Christenthum der Aethiopier durch das Judenthum hindurchgegangen sein müsse? Wäre Frumentius der erste abyssinische Apostel gewesen, wie konnten diese jüdischen Elemente in solchem Umfange, so allgemein unter dem abyssinischen Volke sich geltend gemacht haben? Im 4. Jahrhunderte konnte von Egypten aus nur ein von allem Judaismus reines Christenthum in Abyssinien gepflanzt worden sein. Eine spätere Judaisirung der christlichen Kirche anzunehmen geht nicht an; wir finden nirgends ein Beispiel, daß eine vom Judaismus freie Kirche in denselben erst verfallen sei. Freilich kennen wir die Geschichte Abyssiniens nicht genau; aber selbst der einzig denkbare und wie es scheint auch wirkliche Fall, daß das christliche Land von den Judenstämmen in späteren Jahrhunderten auf einige Zeit unterjocht worden ist, könnte nicht genügen, das Phänomen zu erklären. Denn jüdische Könige würden sich mit der Annahme eines Theils der jüdischen Satzung neben dem Christenthume nicht begnügt haben; und hätte selbst das christliche Volk für einige Zeit, um sich vor Verfolgung zu schützen, das jüdische Gesetz angenommen, so würde dieß nur mit Widerwillen geschehen, und mit dem Ende der jüdischen Regierung das Joch des Gesetzes wieder abgeworfen worden sein.

Ganz anders stellt sich die Sache, wenn wir mit Rücksicht auf die alte Tradition die Gründung der abyssinischen Kirche schon in das apostolische Zeitalter verlegen. Da unter den in Abyssinien ansäßigen Juden das Christenthum zuerst sich verbreitet haben mag, so war es das Judenchristenthum, das durch diese an die übrigen Aethiopier kam. Bei der Entfernung von dem übrigen christlichen Schauplatze konnte die abyssinische Kirche der weitern Entwicklung der christlichen Religion nicht folgen, und blieb nun einmal bei der Verbindung des Judenthums mit dem Christenthume. Wenn nun auch Frumentius im 4. Jahrhunderte, wie es keinem Zweifel unterliegt, im Reiche Axum neue Bekehrungen und zwar sogar die des Fürsten des Landes bewirkte, so war er doch nicht im Stande, eine mehr als 200jährige Gewohnheit bei den übrigen schon bekehrten Aethiopiern zu überwinden. Es wird dieß umsoweniger unwahrscheinlich gefunden werden können, als Frumentius aus einem christlichen Lande ausging, in welchem bei den Eingebornen die Beschneidung aus medicinisch-polizeilichen Gründen ohne alle Beziehung zur Religion in Uebung war, und er sonach die Beschneidung aus der äthiopischen Kirche zu verdrängen durchaus sich nicht veranlaßt fühlte.

Anders mußte sich wohl sein Verhältniß stellen gegenüber der Beobachtung streng jüdischer Satzungen, wie der Enthaltung vom Genusse des Fleisches der im mosaischen Gesetze verbotenen und für unrein erklärten Thiere. Allein Frumentius konnte wohl, um der Verbreitung des Christenthums kein weiteres Hinderniß zu bereiten, und die äthiopische Kirche nicht in zwei sich befeindende Theile zu spalten, die alt hergebrachte Sitte mit Verwahrung jedoch gegen deren absolute Verbindlichkeit bestehen lassen. Da noch im Laufe des 4. Jahrhundertes die egyptische Kirche allmälig aus ihrer höheren sittlichen Stellung sich verdrängen ließ, und dem Frumentius wahrscheinlich kein Bischof gleichen Geistes nachfolgte, da zudem noch, wie wir später sehen werden, der Arianismus sich in die neugegründete Kirche einzudrängen suchte, so mußte wohl von orthodoxer Seite ein Kampf gegen eine altgeheiligte Gewohnheit um so mißlicher erscheinen.

Im 5. Jahrhunderte endlich ergriff die monophysitische Häresie die äthiopische Kirche, und im Interesse der häretischen Secte lag es, um ihre Herrschaft zu sichern, den Judaismus Aethiopiens zu schonen. So erklärt sich aber recht gut die besondere Eigenthümlichkeit der äthiopischen Kirche, wenn wir an der Annahme festhalten, daß die äthiopische Kirche in dem apostolischen Zeitalter entstanden ist. Im andern Falle bleibt dieser Typus der abyssinischen Kirche ein unauflösbares historisches Räthsel.

Was nun die Wirksamkeit des Frumentius in Aethiopien anbelangt, so ist dieselbe keineswegs deßhalb gering anzuschlagen. Mögen auch früher viele judenchristliche Gemeinden, mit denen sich die bekehrten Eingebornen vermischten, bestanden haben; so war doch die politische Bedeutung dieser christlichen Gemeinden jedenfalls eine sehr geringe. Umgeben rings von Heiden, hätte diese Kirche dem Andrange des muhamedanischen Fanatismus wohl so wenig Widerstand leisten können, als die christlichen Kirchen im südlichen Arabien, wenn nicht die abyssinischen Herrscher selbst frühzeitig noch zum Christenthume bekehrt, und so nach und nach das ganze Land christlich geworden wäre. So verlohnt es sich jedenfalls der Mühe, die Geschichte der Bekehrung des größern Theiles Aethiopiens, insbesondere der Herrscherfamilie durch Frumentius näher in Betracht zu ziehen.

Rufinus hat die Geschichte derselben zuerst erzählt: **Hist. eccl. l. c. 9.** und aus ihm haben sie **Socrates Hist. eccl. l. c. 19.** und **Sozomenus Hist. eccl. l. II. c. 24.** geschöpft. Dem Rufinus erzählte sie nach seiner eigenen Aussage zu Tyrus der Bruder des Frumentius Aedesius, und so ist die Relation unseres Geschichtschreibers alles Glaubens würdig.

Die Veranlassung zu jenem glücklichen Ereignisse war folgende: Ein Philosoph Namens Meropius aus Phönicien reiste, um Aethiopien genauer kennen zu lernen. Die Hinreise war glücklich, aber auf der Rückreise wurde er von den Einwohnern, die eben mit den Römern zerfallen waren, nebst allen, die ihn begleiteten, zwei Jünglinge Aedesius und Frumentius ausgenommen, ermordet. Den Jünglingen, deren Leben geschont worden war, gab der König des Landes Bedien=

stungen bei seinem Hofe, und als nach einiger Zeit der König gestorben war, schenkte ihnen die königliche Witwe, die im Namen ihres unmündigen Sohnes die Regierung führte, auch die Freiheit; begehrte jedoch von ihnen, die sie als gebildete und redliche Männer kannte, Hilfeleistung bei der Verwaltung des Reiches. Frumentius, der sich hierzu sehr gerne verstand, entdeckte unter den römischen Kaufleuten Arums bald mehrere, welche gleich ihm Christen waren, und ermunterte dieselben, sich in einer Privatwohnung zum Gebete zu versammeln; später erwirkte er von dem Könige die Erlaubniß, eine eigene Kirche zu bauen, worauf dann auch mehrere der Aethiopier sich zugesellten. Nachdem endlich der Prinz mündig geworden war, erlangten beide Brüder nur mit Mühe die Erlaubniß, in ihr Vaterland zurückkehren zu dürfen. Frumentius kam nach Alexandrien, und erzählte dem großen Athanasius, der so eben 326 Bischof dieser Kirche geworden war, von seinen Lebensschicksalen, seinen Bemühungen um die Gründung einer christlichen Kirche in Aethiopien und von den Hoffnungen, die sich hegen ließen, wenn tüchtige Missionäre dahin abgeschickt würden, das ganze äthiopische Volk zu bekehren. Da munterte Athanasius den Frumentius auf, selbst das apostolische Amt auf sich zu nehmen, indem er, wie er sagte, keinen geeigneteren und tüchtigeren Prediger des Evangeliums für die Aethiopier kenne. Frumentius ließ sich endlich nach vielfachem Zureden zum Bischofe Aethiopiens weihen, und begab sich von Neuem in das Land, bekehrte den ihm gewogenen König Aeizanes zum Christenthume [1]).

Als sich der Arianismus in dem römischen Reiche unter der Protection des Kaisers Constantius fast allgemein geltend gemacht hatte, versuchte derselbe auch die junge abyssinische Kirche in sein Netz zu ziehen. Dieß geschah um das Jahr 356. Athanasius war soeben

[1]) In den einheimischen Quellen heißen die zwei ältesten christlichen Könige Abreha und Azbeah. Cf. orat. absolut. ad filium in Canone universali Aethiopum apud Renaudot Liturg. oriental. Collectio Tom. I. p. 478. Auch bei Bruce Reisen u. s. w. Thl. II. führen die zwei ersten christlichen Könige diese Namen. Sie sollen nach den abyssinischen Chroniken, die dieser Reisende benützt haben will, zwei Brüder gewesen und zur Zeit des Frumentius geherrscht haben.

von dem Arianer Georgius aus dem Bisthume von Alexandrien verdrängt worden. Der Kaiser befahl nun in einem Schreiben, gerichtet an den König Aeizanes von Axum, daß er den Frumentius nach Alexandrien entsende, damit dieser von Georgius und den übrigen Bischöfen in der christlichen Lehre gründlicher unterrichtet werde, und so mehr Nutzen bei seinen Gemeinden stiften könne. Man kennt den Erfolg dieses Ansinnens nicht. Wahrscheinlich blieb Frumentius in Aethiopien, und wirkte dort zur Bekehrung der Eingebornen fort. Jenes Schreiben des Kaisers Constantin findet sich in der Apologia Athanasii ad imperatorem Constantium cap. 31.

Hier bricht die beglaubigte Geschichte der Kirche Aethiopiens ab. Wir wissen weder, wie weitgreifend die Bekehrungen des Frumentius waren, noch wie er geendet habe; eben so unbekannt sind uns seine Nachfolger. Nur so viel geht aus der im 16. und 17. Jahrhunderte schon völlig so ausgebildeten Kirchenverfassung und Kirchenlehre und der damaligen bis auf die neueste Zeit ungeändert erhaltenen Beschaffenheit des Cultus Abyssiniens hervor, daß diese Kirche in steter Berührung mit der egyptischen geblieben ist, und daß demnach von dieser sich auch die häretische Lehre der Monophysiten dorthin fortgepflanzt hat. Die Könige von Axum müssen, wenn sie nicht schon zur Zeit des Frumentius Könige von ganz Aethiopien oder doch wenigstens von dem jetzigen Abyssinien waren, es doch später geworden sein. Die Geschichte Arabiens des 6. Jahrhunderts belehrt uns, daß die königliche Familie der christlichen Religion fortwährend getreu blieb. Denn als in diesem Jahrhunderte der jüdische König von Jemen Dhunovas die christliche Religion verfolgte, so nahm sich der abyssinische König Elesbaan [1]) der Christen Arabiens an, und zog zu zwei verschiedenen Malen nach dem glücklichen Arabien [2]). Dhunovas verlor in diesem Kriege Thron und Leben. Der abyssinische Fürst machte dem alten homeritischen Königreiche ein Ende, und setzte dort

[1]) Einheimische Schriftsteller nennen ihn Caleb und dieser Name kommt auch im äthiopischen Canon vor.

[2]) Theophanes apud Nicephorum Callistum hist. eccl. XVII, 6. et Photium bibl. Nr. 7.

eine den Christen günstige Regierung ein. (**Theophanes Hist. eccl.**) Cosmas Indicopleustes, welcher gleichfalls unter dem Kaiser Justinian seine Erdbeschreibung verfaßte, erzählt L. III., daß sich damals in Homerien und dem Lande der Aurumiten oder Aethiopier christliche Gemeinden, Bischöfe und Mönche befunden haben. Der Beschreibung nach, welche beide Gewährsmänner, insbesonders Theophanes, von den damaligen Zuständen Abyssiniens geben, zu urtheilen, muß bereits das ganze abyssinische Volk dem Christenthume gehuldigt haben. Nur so erklärt sich auch zur Genüge, wie der Muhamedanismus das ihm so nahe Abyssinien zu unterwerfen nicht im Stande war, während er doch ganz Nordafrika und Syrien mit Gewalt dem Glauben an Christus zu entfremden vermochte. Der um das Jahr 960 erfolgte Sturz der salomonischen Dynastie und das Emporkommen einer neuen, der zagäischen, welche gegen 340 Jahre herrschte, scheint die Verhältnisse der christlichen Kirche nicht wesentlich geändert zu haben. Unter den Königen dieser Dynastie wird Lalibala als Erbauer vieler Kirchen gerühmt. Im 12. Jahrhundert stellte die abyssinische Geistlichkeit an den koptischen Patriarchen Gabriel, Sohn des Tarich (ordinirt 1131), das Begehren, daß ihr Metropolit sich mehr als 7 Suffraganbischöfe weihen dürfe, auf welches der Patriarch aus Furcht, die Aethiopier möchten ein engeres Patriachat gründen (nach den koptischen Kirchengesetzen ist die Präsenz von 12 Bischö fen zur gültigen Weihe eines Patriarchen erforderlich) nicht einging. (**Renaudot Historia Patriarch Alexandrin. p. 502. 526.**) Um das Jahr 1300 blühte Abuna Tecla-Haimanot der berühmte Ordensstifter, durch dessen Hilfe die salomonische Dynastie wieder zum abyssinischen Throne gelangte.

Fortan verschwindet Abyssinien aus der Geschichte, und taucht erst mit dem 16. Jahrhunderte auf. Zwar fand sich auf dem Concile von Florenz 1439 auch ein Gesandter der äthiopischen Kirche ein, und erklärte dort den Wunsch dieser fernliegenden christlichen Kirche, in die Gemeinschaft mit Rom aufgenommen zu werden. Protestantischerseits ist häufig dieses in der Sammlung der Decrete des Concils von Florenz enthaltene Actenstück als erdichtet ausgegeben worden. Aber die für eine Unterschiebung angeführten Gründe rei-

chen durchaus nicht aus; auch ist gar nicht einzusehen, welches Interesse man damals gehabt haben sollte, da keinerlei politische Verbindungen mit Abyssinien bestanden, eine solche Erklärung zu erdichten. Wahrscheinlich war der Abgesandte der abyssinischen Kirche ein abyssinischer Koptenmönch, denn auch die Kopten erklärten auf diesem Concile ihre Bereitwilligkeit mit Hintansetzung der eutychianischen Häresie den Glauben der Mutterkirche Rom anzunehmen. Es ist aber ebenso natürlich, daß diese Erklärung keine bedeutende Folge hatte, da die von dem koptischen Patriarchen abhängige äthiopische Kirche nothwendig in die sich bald wieder geltend machenden schismatischen Bestrebungen der Kopten eingehen mußte, indem eine directe Verbindung zwischen Rom und Abyssinien damals nicht bestand. Erst, wie gesagt, im 16. Jahrhunderte begannen unmittelbare Beziehungen zwischen Rom und Abyssinien.

Die Portugiesen hatten sich an der südwestlichen Küste Afrikas festgesetzt, und waren so in Handels- und politische Verbindungen mit den Abyssiniern getreten. Dort herrschte um d. J. 1540 ein Kaiser Namens David. Von einem Könige der Gallashorden, die noch jetzt die Dränger der Abyssinier sind, gefährdet, sah sich derselbe gezwungen, die Hilfe des Königs von Portugal anzurufen, und um dieser um so eher theilhaftig zu werden, schickte er einen gewissen Johann Bermudez, den der portugiesische Gesandte, dessen Leibarzt er gewesen, in Abyssinien zurückgelassen hatte, nach Rom; Bermudez war vor seiner Abreise nach Rom von dem sterbenden Abuna zum Nachfolger in der höchsten geistlichen Würde geweiht worden, hatte aber die Weihe nur unter der Bedingung an sich vollziehen lassen, daß man nach der That die Bestätigung des römischen Papstes hiezu einhole. Von Paulus III. 1540 zum Bischofe von Abyssinien und zugleich zum Patriarchen von Alexandrien ernannt, kehrte er nach Abyssinien wieder zurück, und bemühte sich das Land katholisch zu machen. Indessen starb Kaiser David; sein Sohn und Nachfolger, Aznaf - Segهed, der bei den Europäern den Namen Claudius führt, zeigte sich, so lange er gegen die Feinde seines Reiches der Hilfe der von Bermudez zugeführten Portugiesen bedurfte, der katholischen Religion geneigt, legte ein von Bermudez entworfenes Glaubensbekenntniß

ab, und schwor dem römischen Papste, als dem Statthalter Christi, Gehorsam. So wie er sich aber mit Hilfe der Portugiesen auf dem Throne befestigt hatte, kehrte er der katholischen Religion den Rücken und wurde wieder Monophysit, behandelte äußerst schimpflich den Patriarchen, und vertrieb endlich die Portugiesen mit Bermudez aus Abyssinien.

Nichtsdestoweniger wurden schon wieder im J. 1558 auf Betrieb des heil. Ignatius die Unionsversuche aufgenommen. Es kamen in diesem Jahre mehrere Jesuiten von Johann III., dem König Portugals, und Papst Julius III., unter denen besonders Andreas Oviedo hervorragte, welcher zum Bischofe von Nicäa in partibus geweiht worden war, in Abyssinien an, um den Samen des wahren Glaubens dort auszustreuen. Ihre Bemühungen waren aber weder bei Claudius, der übrigens bald darauf in einem Treffen fiel, noch unter dessen Bruder und Nachfolger, der um das J. 1562 mit Tod abging, von irgend einem Erfolge. Mit mehr Glück wirkten die Jesuiten unter dem nachfolgenden Kaiser, der tief in das Ende des 16. Jahrhundert hinein über Abyssinien herrschte. Doch büßten auch unter diesen günstigeren Verhältnissen einige der Missionäre ihren Eifer mit dem Leben, da die Großen des Reiches dem orthodoxen Glauben sich wenig geneigt zeigten. Uebrigens traten noch im Laufe des 16. Jahrhunderts einige der abyssinischen Priester zum katholischen Glauben über. So fand sich um das J. 1591 ein äthiopischer Priester Tecla Maria als Gesandter der Aethiopier und Abyssinier in Rom ein, wo derselbe sowohl über den Lehrbegriff, als den Ritus der abyssinischen Kirche nähere Aufschlüsse vor einer Congregation der Cardinäle gab. Auch gelang es dem P. Pays bald darnach, den Negus Za-Denghel für die katholische Sache günstig zu stimmen.

Noch günstigere Aussichten eröffneten sich unter dem abyssinischen Kaiser Seltam Seghed [1]), der im 17. Jahrhunderte den abyssinischen Thron inne hatte. Dieser Fürst ward von den Jesuiten-Missionären soweit für die katholische Religion gewonnen, daß er ein Edict ausgehen ließ, welches unter Todesstrafe das Bekenntniß zur Lehre von

[1]) Von den koptischen Missionären Socinios oder Susnäus genannt.

Einer Natur in Christo untersagte. Das Volk, das für die Union noch zu wenig vorbereitet war, brach in mehrfache Aufstände aus, die aber durch Waffengewalt wieder unterdrückt wurden. Urban VIII. glaubte diese günstige Gesinnung des Negus benützen zu müssen, und schickte Alfons Mendez, einen portugiesischen Jesuiten, als Bischof Abyssiniens und Patriarch von Alexandrien ab. Sobald als der neue Patriarch angelangt war, veranstaltete im J. 1625 Seltam Segued eine Versammlung der Großen des Reiches in einem eigens zu dieser Gelegenheit prachtvoll gefertigten Gezelte, ließ seinen erstgebornen Prinzen Basilides [1]), dann seine Brüder, die Statthalter der Provinzen auf das Evangelienbuch den katholischen Glauben beschwören, nachdem Alfons Mendez über die oberste kirchliche Gewalt des römischen Papstes und die Häresie des Dioscurus und Eutyches eine eindringliche Rede gehalten hatte. Auch wurde die monophysitische Ketzerei feierlich verdammt, dann dem Papste Urban VIII. und dessen Nachfolgern der canonische Gehorsam eidlich angelobt. Nach beendigter Feierlichkeit ließ der Kaiser ein Decret in allen Provinzen des Reiches veröffentlichen, in welchem allen denjenigen, welche der Union widerstreben würden, Landesverweisung und im Betretungsfalle die Todesstrafe angedroht wurde. Zu Debsana erhob sich, auf königliche Kosten erbaut, eine prachtvolle Patriarchalkirche und Wohnung. Alfons Mendez begann mit einer gänzlichen Umgestaltung. Die abyssinische Taufe wurde als ungültig erklärt, und alle, welche der Union beitraten, sofort wieder getauft. Ebenso wurden die Ordinationen von Neuem ertheilt. Es schien, der Patriarch fände an dem ganzen Gottesdienste und der Disciplin der abyssinischen Kirche kein heiles Stück. Die abyssinische Fastenordnung wurde aufgehoben, dafür die Fasten nach römischer Kirchenordnung eingeführt, endlich auch die Zeit der Ostern nach römischer Uebung bemessen, und in Folge davon der Gregorianische Kalender eingeführt.

Solche radicale Maßregeln konnten den lateinischen Missionären unter einem großen Theile des Volkes und des abyssinischen Clerus nur Abneigung und Haß zuziehen. Bald erhob sich ein neuer Aufruhr,

---

[1]) Von den Eingebornen Facilidas genannt.

indem der koptisch-abyssinische Abuna, und der ihm anhängliche Clerus die Gemüther durch das Vorgeben fanatisirten, daß durch den neu eingeführten Paschal-Cyclus die Autorität des Concils von Nicäa umgestürzt werde. Nochmal siegte Seltam Segheb in dem erregten Religionskriege: aber durch den Anblick von Tausenden erschlagener Unterthanen erschüttert, gab er mit Zustimmung des Patriarchen Jedem der Landeseingebornen die Erlaubniß, sich zu derjenigen Religion zu bekennen, die er für die bessere erachte.

Es zeigte sich nun bald, wie äußerlich nur aufgezwungen bei dem größeren Theile der Uebergetretenen das Bekenntniß des katholischen Glaubens war. Bald, nachdem die Religionsfreiheit gewährt war, fiel der bei weitem größere Theil der Union wieder ab, und als im J 1632 Seltam Segheb starb, und dessen Sohn und Nachfolger Basilides zur alten Landesreligion zurückkehrte, wurden die Missionäre durch Ausbrüche des Volksunwillens genöthigt, das Land zu verlassen. Der Patriarch und die meisten der Jesuiten flüchteten sich nach Indien. Die Uebrigen aber, die im Lande zurückblieben, Fremde und Eingeborne, bei welchen der katholische Glaube Wurzel gefaßt hatte, wurden ermordet, oder genöthigt den orthodoxen Glauben abzuschwören. Ja der neue Kaiser verurtheilte selbst seinen eigenen Bruder, weil er sich zum Abfalle nicht bereden ließ, zum Tode. So scheiterte das Unternehmen, das anfangs so viele Hoffnungen erregt hatte, durch den Ungestüm, mit welchem es betrieben wurde, durch die Rücksichtslosigkeit, mit welcher selbst althergebrachte Gebräuche und Ceremonien, die mit der Häresie in keinem Zusammenhange standen, und die anderwärts von dem römischen Stuhle z. B. bei den vereinigten Griechen mit weiser Mäßigung gegen die Eingriffe lateinischer Priester geschützt wurden, mit einem Male verbannt wurden, endlich durch Zwang und Gewalt. welche der Einführung der Union vorangingen und ihr folgten, gänzlich. Alle späteren Missionäre, die sich in dieses Land hineinwagten, wurden bald ein Opfer ihres Eifers, wie dieß im Jahre 1643 dreien Priestern des Kapuzinerordens geschah.

Indeß suchte der römische Stuhl, der wahrscheinlich den ungestümen Eifer jener Jesuitenmissionäre nicht billigte, durch Heranzie-

hung abyssinischer Priester in dem Seminar der Propaganda fidei auf die äthiopische Kirche einzuwirken. So wurden im J. 1788 zwei eingeborne Jünglinge in der Propaganda erzogen, und nach der Weihe in ihr Vaterland zurückgesendet. Es hat nicht verlautet, was aus ihnen geworden. Jedenfalls läßt uns dieser neu betretene Weg hoffen, daß wiederholte Unionsversuche nur auf eine Vereinigung im Glauben und dem Grundwesentlichen der Disciplin und des Cultus sich beziehen werden. Davon wird es nach unserm Erachten auch abhängen, ob die neuesten Bestrebungen der Lazaristenmissionäre von einem tiefeingreifenden Erfolge begleitet sein werden oder nicht.

Seit dem Jahre 1840 hat nämlich der römische Stuhl neuerdings sein Augenmerk auf Abyssinien geworfen, wie es scheint durch die Bekehrungsversuche protestantischer Missionäre, namentlich der beiden deutschen Prediger Gobat und Isenstein, Ablegaten des Basler Missionsvereines, veranlaßt. Diese protestantischen Sendlinge suchten gegen Ende des vorigen Jahrzehents durch den politischen Einfluß Englands unterstützt, die Abyssinier für den Protestantismus zu gewinnen. Gregor XVI. sendete zuerst den neapolitanischen Lazaristenpriester Montuori als Missionär ab, und als dessen Berichte zusagend waren, ernannte er, wohl auch durch den Schutz, den die französische Regierung in Aussicht stellte, ermuthigt, in der Person des Lazaristen de Jacobis, gleichfalls eines Neapolitaners, einen Präfecten für Abyssinien. Dieser gewann bei dem Könige Ubie von Tigre bald Eingang, und als dieser sich entschloß, einen neuen Abuna für Abyssinien von dem koptischen Patriarchen von Alexandrien zu verlangen, ließ sich Jacobis bewegen, auf den Wunsch des Königs die Gesandtschaft nach Alexandrien mitzubegleiten, jedoch nur unter der Bedingung, daß diese auch Rom berührte. So kam denn im J. 1841 einer der Fürsten des Landes, Itha Tecla Gorgis, und Mahar-Selassi, einer der angesehensten Archimandriten, mit noch andern Vornehmen Abyssiniens in Begleitung des Missionspräfecten Jacobis nach Rom, um dort im Namen des Königs Ubie dem heiligen Vater ihre Huldigung zu bezeigen. Sie wurden daselbst sehr freundlich aufgenommen. Voll der Eindrücke, welche die Erhabenheit und Würde des Gottesdienstes, die Menge, die Kunst, die Pracht der

heiligen Gegenstände, Kirchen und anderer Monumente in ihnen hervorbrachten, kamen die Gesandten im J. 1842 zugleich mit dem neuen Abuna nach Massua, und von da in das Reich Tigre zurück. Die Gesandtschaft, begeistert von der Schönheit, der Erhabenheit, dem Glanze des Cultus und der Anstalten Roms, schilderte mit lebendigen Farben dem Könige die gute Aufnahme, die sie in Rom und Neapel gefunden, und Ubie darüber höchlich erfreut, und geehrt durch die verbindlichen Schreiben und Geschenke, versprach die Mission zur Erwirkung der Union auf das thätigste zu unterstützen. (Schreiben des Herrn de Jacobis von Adova den 17. Juni 1843.) Der neue Abuna hatte sich zwar gegen die Mission nicht so freundlich gezeigt, sondern machte Miene ihr mit aller Macht entgegenzutreten, was man hauptsächlich protestantischem Einflusse zuschrieb. Während die Gesandtschaft in Rom war, soll nämlich zu Cairo der neue Abuna durch englisches Gold für protestantische Zwecke gewonnen worden sein. Es scheint jedoch den neueren Berichten nach die abgünstige Gesinnung des Abuna der katholischen Sache nicht sehr gefährlich zu sein, da der Einfluß dieses koptischen Bischofs seither so sehr gesunken ist, daß Ras Ali, der gegenwärtig des Kaisers Stelle in Gondar vertritt, so wie Waisaro, dessen Mutter, die Kaiserin und andere Große des Reiches entschlossen gewesen sein sollen, sich des Mannes durch Vertreibung zu entledigen, indem die schwersten Anklagen gegen ihn erhoben worden waren, und unter Anderm unter dem Volke sich allgemein die Sage verbreitet hatte, der Abuna begünstige die Lehre der bei den Abyssiniern durchaus unbeliebten Protestanten [1]).

Ein sehr erfreuliches Ereigniß war für die katholische Mission in jüngster Zeit die Bekehrung des berühmten deutschen Naturforschers Schimper, eines gebornen Protestanten. Dieser einflußreiche Mann hat sich in Abyssinien, mit einer Eingebornen verehelicht, zu Adova für beständig niedergelassen. Obwohl die Anzahl der Katholiken in ebengenannter Stadt 1843 erst 37 Köpfe stark war, so hatten die Missionäre doch bereits schon eine katholische Schule nicht nur blos für Kinder,

---

[1]) Schreiben des Präfecten de Jacobis vom 17. Juni 1843. cf. Allgem. Augsb. Zeitung. 1852. Nr. 71. Beilage.

sondern auch für Erwachsene, die sich im Glauben unterrichten lassen wollen, errichtet, und sahen dem Zuwachs von 10 neuen Gläubigen entgegen. Auch der Exkaiser Atsie Gohárenes beschützte die Katholiken, die in Hanyara volle Freiheit genoßen. Er verhieß den Missionären, wenn ihn Gott wieder auf den Thron setzen sollte, Kirchen zu bauen. Sämmtliche Debterati sollen nicht ungeneigt sein, sich öffentlich zum katholischen Glauben zu bekennen, und im ganzen Hanyarischen Königreiche ging die Sage, ein heiliger Einsiedler hätte geweissagt, ein von den Kopten gesendeter schlechter Bischof werde nach Abyssinien kommen, aber bald darnach werde Rom einen andern Bischof senden, wo sodann ganz Abyssinien katholisch werden würde. (Sieh das bereits angeführte Schreiben des Präfecten Jacobis vom 17. Juni 1843. Jahrbücher des Glaubens Jahrgang 1845 4. Heft.)

Was aber das Wichtigste von Allem ist, zufolge einer Nachschrift desselben apostolischen Präfecten Jacobis vom Monat Julius 1843 war den Missionären ein kleiner Strich Landes, zwar abgelegen, aber in einer der schönsten Gegenden Abyssiniens von zwei Eremiten der Wüste von Samhas, denen die geistliche Leitung dreier unbekannten und sehr großen Christengemeinden anvertraut war, abgetreten worden, nachdem diese sich zum katholischen Glauben bekehrt hatten. Dieselben Eremiten übertrugen zugleich die geistliche Leitung ihrer Christengemeinden den Lazaristen, und da dieses kleine Gebiet ganz unabhängig ist, so stand der Präfect im Begriffe, dort ein anderes Paraguay zu gründen, und unter andern ein Collegium zur Jugendbildung, vielleicht auch als eine Pflanzstätte abyssinischer Priester zu errichten.

Dieser letzte Erfolg ist allerdings geeignet, große Hoffnungen zu erregen. Indessen wird es an mannigfachen Schwierigkeiten nicht fehlen, und unsere Missionäre bedürfen großer Umsicht und Mäßigung ihres apostolischen Eifers, um nicht vielleicht nach so schönen Anfängen ein Gewitter um ihre Häupter zu sammeln.

Außer diesen höchst erfreulichen Aussichten in den beiden Reichen Tigre und Hamjara zeigen sich fast gleichzeitig vielleicht noch günstigere Auspicien für eine katholische Mission in den dermalen von Abyssinien abgerissenen, und unter die Botmäßigkeit von

Gallashäuptlingen gerathenen Landstrichen Enarea und Kaffa. In einem Schreiben nämlich des französischen Reisenden Anton von Abbadie an den Grafen Montalembert, datirt von Sacca in Enarea 19. October 1843, erzählt dieser verdienstvolle Gelehrte, daß er, nachdem er sich auf das Studium der Sprachen Oberäthiopiens verlegt, sich nach Enarea begeben habe, um die religiösen Zustände dieses Landes näher zu erforschen. Von Muselmännern und Heiden brachte er in Erfahrung, daß der größte Theil der Bewohner Oberäthiopiens noch aus Christen bestehe, aber in religiöser Hinsicht so gänzlich verlassen sei, daß sie seit 200 Jahren keine Priester mehr haben. In Gudron, der ersten Provinz von Galla, fand er wirklich eine bedeutende christliche Bevölkerung. Von Schumi-Metseha, dem reichsten Manne des Landes, aber einem Heiden, ward unser Reisender gastfreundlich bewirthet und erhielt die Versicherung, daß wenn aus Abbadie's Land ein Priester käme, und die Einwohner von Gudron im Glauben von Gojam (einem christlichen Lande von Abyssinien) unterrichten würde, man ihm ein hübsches Gut, Haus und Sclaven schenken, und mit der Lanze gegen alle Gegner vertheidigen würde. Ein anderer heidnischer Bewohner erklärte, bald würden sich die Gallas in Gudron zwischen dem Islam und dem Evangelium entscheiden, da das Heidenthum sie nicht mehr weiter befriedige. Auch kam Abbadie mit einem christlichen Krieger Namens Walda-Mikael zusammen, der, da er einen schon erwachsenen, aber noch ungetauften Sohn hatte, ihn ersuchte, denselben mit nach Gojam zu nehmen, damit er dort die Bücher und die Kunst, die Ostern zu bestimmen, erlerne, da seine Religionsgenossen durchaus keine Priester bei sich hätten.

In Sacca, der Residenz Abba-Bagibôs, des Königs von Enarea, angekommen, ließ sich Abbadie es angelegen sein, auch dort das Terrain auszuforschen. Er fand hier die religiösen Zustände noch weniger befriedigend, als in Gudron; denn der genannte König hatte sich dem Islam in die Arme geworfen und bereits 20, freilich der ärmsten und unbedeutendsten Familien, durch Ueberredung und Gewalt zur Annahme des Islams bewogen. Die noch übrigen Christen dort, etwa 180, leben gesondert wie Geächtete; bereits ist schon die

vierte Generation, seitdem kein Priester mehr hier war, was für die Abyssinier um so trauriger ist, als diese in dem Wahne leben, die Laien dürften durchaus nicht taufen. Es gibt daher dort auch nur sehr wenig getaufte Christen, denn nur die wohlhabenderen Leute sind im Stande, ihre Kinder zur Taufe nach Gojam zu senden. Die rührende Standhaftigkeit dieser armen Leute, setzt Abbadie bei, sei unter diesen Umständen ein wahres Wunder. In dem kleinen Landstriche Nona bei Enarea gibt es gegen 300 Christen. Dort hat sich ein glücklicher Kriegsheld dadurch großen Einfluß gesichert, daß er wenigstens so viel Kenntnisse sich erwarb, die Ostern berechnen zu können. Er feiert mit seinen Religionsgenossen alle Feste der abyssinischen Kirche, obwohl Nona seit bald 100 Jahren keine Priester mehr gesehen, und kein einziger der dortigen Christen getauft wurde.

Ueber die Christen der angränzenden Provinzen Guma und Djoma konnte ihm nichts Zuverlässiges berichtet werden. In der Nähe von Djoma, erfuhr er aber, sei ein kleines unabhängiges Königreich mit vielen Christen, die das Glück hätten, Einen, sage Einen, Priester zu besitzen. Nicht weit davon, erzählt er weiter, liege Matscha, ein volkreiches Land, in welchem sehr viele Kirchen und Christen sich befinden. Doch sind sie so unglücklich, keinen einzigen Priester zu haben; sie führen alle Sonntage ihre Kinder und Heerden um die Kirche her, und schreien aus vollem Halse: „O Maria! dich rufen wir an!“

Oestlich von Kaffa liegen noch 8—10 kleine unabhängige Königreiche, wovon die bedeutendsten Waldoma und Kualla heißen. Diese haben eine eigene Sprache und Schrift, und nennen sich auch Christen; doch werden sie selten besucht, und die Muselmänner wußten unserm Reisenden wenig über ihre Religion zu sagen.

Fünf kleine Tagreisen von da, jenseits des Flusses Gotjab, liegt Kaffa, wie Abbadie sagt, ein gewaltiges Königreich, zu dessen Durchwanderung man drei Wochen brauche. Hieher flüchtete sich beim Anrücken der Gallas die christliche Bevölkerung vom Sedamastamme, der früher alles Land zwischen dem 7. und 10. Breitengrad bewohnte. Dieses Königreich ist ganz christlich; vor 2—3 Jahren

kamen Abgesandte von Kaffa bis nach Gondar, und drangen sehr in einen Priester der apostolischen Mission, er möchte zu ihnen kommen. Aber die Entfernung war zu groß, die Mission war für Abyssinien bestimmt, und so geboten Klugheit und Pflicht, die Einladung von der Hand zu weisen. Abbadie wollte sich nach Kaffa begeben und bat deßhalb Abba-Bagibo, nach Djoma gehen zu dürfen, um auf dem dortigen Markte bei den dahin kommenden Bewohnern von Kaffa Erkundigungen einzuziehen. Der König aber hielt ihn unter allerhand Vorwänden über drei Monate hin. Später erfuhr er, daß diese Vorwände nur in der schmählichen Gewinnsucht des Bagibo ihren Grund hätten. Der Herrscher Enarea's hatte sich nämlich bei einem andern Anlasse die Reise eines abyssinischen Priesters sehr theuer bezahlen lassen, und da er Abbadie für einen Priester hielt, suchte er von ihm den möglichsten Profit zu ziehen. Die Leute von Kaffa, wahrscheinlich solche, die bis nach Sacca kamen, äußerten sich über Abbadie mit einer, wie dieser Reisende sagt, für ihn sehr fatalen Einfalt. Sie sagten, dieser Fremde hat keine Frau und ist also ein Heiliger, er kann lesen, ist also Priester, ist ein Weißer und hiemit ein Bischof und könnte uns leicht Priester weihen, deren wir so sehr bedürfen. Der listige König von Enarea bestärkte die Kaffenser in ihrer Meinung, indem er hoffte, daß diese seiner Schatzkammer sehr zu Statten kommen dürfte. Abbadie befand sich, als er den Brief schrieb, wirklich in einer sehr heiklichen Lage, indem der König von Enarea ihn nicht freilassen wollte, und die Kaffenser in ihn drangen, zu weihen und zu segnen. In dieser Verlegenheit wendete er sich daher an den französischen Consularagenten in Muszamba, befürchtete aber, daß dieser zu seinen Gunsten zu wenig energisch einschreiten dürfte. Er ist der Meinung, daß, wenn 5 bis 6 Priester erscheinen würden, er bald seine Freiheit erlangen könnte, und noch dazu in Kaffa eine reichliche Ernte fänden. In Tigré, sagte er, mache man aus den Missionären nicht viel, in Gondar mißtraue man ihnen, in Gojam würde man sie sorgfältig ausfragen, in Kaffa aber seien die Einzelnheiten der abyssinischen Lehre und des äthiopischen Cultus aus Mangel an Priestern zu sehr in Vergessenheit, als daß man dort den Unterschied, der die abyssinische Kirche von der römi-

schen trennt, noch im geringsten anschlagen könnte. Wenn übrigens auch in den Ländern Oberäthiopiens die wesentlichen Unterschiede zwischen der katholischen und abyssinischen Kirche unbekannt sein mögen; so dürfte doch der Versuch, dort nebst dem wahren Glauben auch den lateinischen Cultus einzuführen, nicht gerathen erscheinen, da, wie es aus dem Berichte Abbadie's selbst erhellt, hie und da die Feste noch immer nach der abyssinischen Kirchengewohnheit berechnet, und von den Gläubigen gefeiert werden. Ohne Zweifel werden diese Erwägungen auch bei dem Chef der neuen noch unter dem Pontificate Gregors XVI. gebildeten Mission für die Gallasländer von Gewicht sein. Diese ist 1846 über Alexandrien nach Abyssinien abgegangen. An der Spitze derselben steht als apostolischer Vicar und Bischof in part. ein Malteser Ord. Cap. Namens Massaja. Er hat auf der Durchreise 21 abyssinische Priester bedingsweise reordinirt, welche sofort bereits in einigen Tagen 10,000 Abyssinier in den Schooß der katholischen Kirche zurückgeführt haben. Massaja setzte übrigens mit seinen Gefährten die Reise in das Gallasland fort, wahrscheinlich zunächst in das Reich von Enarea, um dann von dort aus, wie Abbadie vorgeschlagen, in die Provinz Kaffa einzudringen. Denn Massaja hat mit seinen Gefährten nicht die Bestimmung ins eigentliche Abyssinien erhalten, sondern ist apostolischer Vicar der Gallaslande, wozu aber höchst wahrscheinlich auch in kirchlicher Beziehung die von Abyssinien abgerissenen und unter Gallasfürsten stehenden kleinen Länder Enarea, Kaffa, Gudron, Nona, Guma, Djoma, dann die 8—10 kleinen unabhängigen Fürstenthümer östlich von Kaffa (worunter Waldoma und Kualla die bedeutendsten sind) und das Reich Schoa gerechnet sind. Uebrigens ist auch für das eigentliche Abyssinien, neuesten Nachrichten [1]) zufolge, bereits von Papst Pius IX. ein besonderes Vicariat, welches wohl seinen Sitz in der Wüste Samhas in dem dortigen Lazaristencollegium haben dürfte, errichtet worden. Massaja hatte den Auftrag erhalten, de Jacobis zum Bischof zu weihen, konnte aber diesen erst im Jahre 1848 zur Ausführung bringen, weil der Präfect

[1]) Sieh das Schreiben des P. Leon des Avanchers Massowah 11. März 1850. Hft. 6. des Jahrganges 1851 der Annalen des Verbreitung des Glaubens.

Abyssiniens die bischöfliche Weihe ablehnte, bis ein wiederholter Befehl des apostolischen Stuhles eintraf. Die Consecration des katholischen Abuna ging auf der in der Nähe von Massowah gelegenen Insel Dhalak vor sich. Justinus de Jacobis führt den Bischofstitel von Nikopolis, und ist in Folge einer besondern Ermächtigung zum äthiopischen Ritus übergetreten. Ein Schreiben von Aden am 25. Juni 1849 (Hft. 1. des Jahrg. 1850 der Annalen der Verbr. des katholischen Glaubens) eröffnet die besten Aussichten für die Zukunft. Die dort mitgetheilten Nachrichten besagen nemlich, daß zu den bereits im Jahre 1845 bestandenen sechs katholisch-abyssinischen Gemeinden (von denen eine zu Adova, eine zweite in der Residenzstadt des Negus Gondar sich befindet) eine neue in der Landschaft Ertidza auf Veranlassung des katholisch gewordenen Naturforschers Dr. Schimper, dem König Ubie diese Landschaft geschenkt, sich gebildet habe, daß die Lazaristen zu Guala in dem Ländchen Aganiar (Agame?) ein Collegium leiteten, in dem 13 Eingeborne ihre Studien machten, um dann im Kirchendienste verwendet zu werden, daß in den Hauptklöstern von Abyssinien nicht wenige Mönche und sogar Vorsteher geneigt wären, die Ketzerei abzuschwören und den katholischen Glauben zu bekennen, endlich, daß vier Provinzen und hundert fünfzig Kirchen nur die Ankunft des neuen Abuna de Jacobis erwarten, um in den Schooß der römischen Kirche zurückzukehren. Die hier berichtete Neigung der abyssinischen Mönche zur Union findet ihre Bestätigung in einem Briefe des Leiters der katholischen Mission (Hft. 1. Jahrg. 1848. Annalen der Verbr. des kath. Glaubens) und in dem schon mehrfach angezogenen Schreiben des P. Leon Avancheres, 12. März 1850 (VI. Hft. des Jahrg. 1851 der Annalen der Verbr. des kath. Glaubens). Im ersteren erzählt Jacobis die Bekehrung von sieben Mönchen des berühmten Klosters Guendguendie in Agame, an deren Spitze der Abt des Klosters Mamer-Walda-Gorghis steht, ein geistig sehr begabter Mann, stets bereit dem katholischen Glauben Zeugniß zu geben, wie er denn wirklich mehrmals mitten unter den Ketzern und vor dem König Ubie die Verleumder der katholischen Kirche zurechtgewiesen habe. Dieser Abt habe schon längst öffentlich zurücktreten wollen und sei nur von ihm daran gehindert worden.

In dem andern Schreiben wird uns der Uebertritt eines Vorstehers von mehr als tausend Mönchen Namens Teclafa berichtet. Ohne Zweifel ist dieß der General (Itihegue) des von dem abyssinischen Heiligen Tecla Haimanot gestifteten Ordens, da der Berichterstatter ausdrücklich bemerkt, daß Teclafa den ersten Rang nach dem Abuna einnehme. Teclafa ging im J. 1849 an den abyssinischen Hof (ist wohl der Hof des Negus gemeint), um von seinem katholischen Glauben öffentlich Zeugniß zu geben, und das von dem monophysitischen Abuna ausgesprengte Lügengericht seines Abfalles zur Häresie und Schisma zu widerlegen. Es wird beigefügt, dieses muthige Bekenntniß habe die Bekehrung sämmtlicher ihm unterstehenden Mönche zur Folge gehabt. Aus derselben Quelle entnehmen wir, daß eine ganze im Norden von Tigré gelegene, ausschließlich von Hirtenstämmen bewohnte Landschaft Namens Altiena sich zum katholischen Glaube bekenne, und daß diese ganz katholische Gegend dem gegenwärtigen Bischof von Nilopolis, während der über ihn von Ubie in den Jahren 1847 und 1848 verhängten Verbannung ein sicheres Asyl geboten habe. An dieser Landesverweisung sollen die Ränke des monophysitischen Abuna Salama schuld gewesen sein, der auch die Verbannung des apostolischen Vicars der Gallaländer, des Bischof Massaja von Ras-Ali, erwirkt hat. Im Jahre 1849 wurde aber dem Bischof de Jacobis der Eintritt in Tigré wieder erlaubt. Wenn übrigens die neuesten in einer von Kairo, Februar 1852, datirten Correspondenz der Allgem. Augsb. Zeitung Nachrichten [1]) verläßlich sind, so steht der katholischen Mission in Tigré eine harte Prüfung bevor. Ubié, den bisher die katholischen Missionsberichte als denjenigen Fürsten schilderten, der den Unionsbestrebungen noch das meiste Wohlwollen zuwende, ist seither (im Jahr 1851)

[1]) Daß die dort enthaltenen Nachrichten nicht unbedingten Glauben verdienen, zeigt folgender Passus: »Auch der französische (?) Missionär Jacobis mit seinen Lazaristen ist bei dem abyssinischen Clerus schlecht angeschrieben, und hätte schon längst gleich den protestantischen Missionären das Land räumen müssen, wenn er nicht bei Zeiten vom Proselytenmachen abgestanden wäre, und sich auf die Ausübung seiner medicinischen Kenntnisse beschränkt hätte.«

in eine engere Verbindung mit der englischen Regierung getreten, die ihn durch ein Geschenk von 12 Feldstücken für sich gewonnen hat. Bereits hat sich der englische Einfluß der katholischen Sache dadurch nachtheilig gezeigt, daß Dr. Schimper von seiner Statthalterschaft über Ertidza (mit der Residenz Antitscho) ab, und an seine Stelle der englische Consul Bowden eingesetzt wurde. Dieser übt die ihm über die früher Dr. Schimper gehörigen eilf Flecken zustehende Gewalt von der Küstenstadt Mokullo aus, wo er mit auffallendem Luxus lebt. Ohne Zweifel wird sich Bowden angelegen sein lassen, das von Dr. Schimper gepflegte Werk der Union in Antitscho zu zerstören. Zum Ueberflusse hält sich jetzt auch der monophysitische Abuna Salama in Adova auf. Salama ist aber, wie bereits bemerkt worden, durch protestantischen Einfluß Abuna geworden und steht noch fortwährend, wie dieß der Correspondent der Allgem. Zeitung bestätigt, mit Lieders, dem englischen Pastor in Kairo, und durch diesen mit der englisch-protestantischen Missionsgesellschaft im lebhaften Verkehr. Möglich, daß die in Tigré bedrohte katholische Mission eine Zufluchtsstätte im Reiche Gondar findet, aus dem der monophysitische Abuna, wie es scheint wegen seiner Hinneigung zum Protestantismus, hat weichen müssen. Wäre die Nachricht der Correspondenz von Kairo richtig, daß Ras-Ali ein ziemlich guter Christ geworden sei, so könnte man sich der Vermuthung hingeben, die Vertreibung Salama's aus dem, dem Vezier zunächst unterstehenden Reiche Amhara-Gondar hänge mit einer Annäherung dieses mächtigen Fürsten an die katholische Kirche zusammen. Für diesen Fall wäre nicht nur für die Bekehrung des eigentlichen Abyssinien, sondern auch der Gallasländer, in welche der apostolische Vicar Massaja bisher wiederholt ohne Erfolg einzudringen versuchte, viel zu hoffen, während bisher der Gallasbischof in Massowah in der Verbannung leben mußte, einer seiner Priester in Schoa wie gefangen saß, und nur P. Cäsar im Lande Tibbu-Mariam den katholischen Glauben verbreiten konnte.

Dr. und Prof. Werner.

10.

Die Theologie und die Naturwissenschaften.

So oft als in einem astronomischen Compendium von den großen Koriphäen dieser Wissenschaft, welche die Bausteine zu ihrer Festigung zusammentrugen, einem Copernikus, einem Kepler, Galiläi und Andern die Rede ist, so pflegt man stets die gehässigen Schattenseiten besonders hervorzuheben, von denen das löbliche Forschen und Streben dieser Männer durch theologische, wissenschaft-feindliche Intoleranz umnachtet erscheint. Copernikus hielt aus solchen Rücksichten seine neue Lehre bis an das Lebensende zurück, und nur durch das Zureden seiner vertrauten Freunde (des Cardinals Nicolaus Schombergius, wie des Bischofs zu Kulm Tidemanus Gisius) ließ er sich endlich bewegen, seine „Astronomia instaurata, libris 6. comprehensa“ im Druck herauszugeben, wovon er das erste Exemplar wenige Stunden vor seinem Tode erst auf dem Sterbebett in die Hand bekam. In seiner Dedication an den damaligen Papst Paul III. sagt er ausdrücklich: er widme es ihm hauptsächlich auch zugleich aus dem Grunde, um durch ihn und durch sein hohes Ansehen gegen die Aufeindungen sichern Schutz zu erlangen. Als Huygens in der Mitte des 17. Jahrhunderts den um Saturn freischwebenden Ring entdeckte, versteckte er diese wichtige Entdeckung unter einer mystischen Buchstabenreihe, weil er seine Entdeckung zu veröffentlichen sich nicht getraute. Ganz besonders wird auf Galiläi's bekanntes Schicksal von der römischen Inquisition hingewiesen. Aber man geht noch weiter zurück in der Geschichte. Als Alfonsus X. König von Castilien die Verbesserung der ptolomäischen Tafeln mit bedeutenden Kosten und Aufwand unternahm, unterstützt von Gelehrten aller Religionsparteien, wurde er wegen einer seiner Aeußerungen, die einen Zweifel am ptolomäischen Systeme enthielt, der Gotteslästerung angeklagt; sein eigener Oheim Emmanuel sprach vor den versammelten Ständen seine Absetzung aus, und Alfonsus der Weise starb arm und verlassen zu Sevilla im Jahre 1284. Nicht

besser erging es einem seiner Zeitgenossen Roger Baco. Dieser Gelehrte schlug unter anderm eine richtige Kalenderverbesserung seiner Zeitgenossen vor und besaß optische Kenntnisse, die in so früher Zeit Verwunderung erregen; allein eben deshalb von seinem Generalcapitel als Zauberer verurtheilt, mußte er die zu frühe Verwegenheit seines Geistes in beinahe lebenslänglichem Gefängnisse büßen. Dagegen waren diese Jahrhunderte das goldene Zeitalter der Astrologen, deren Unverschämtheit ins Unglaubliche getrieben wurde. Jeder Fürst hatte an seinem Hofe einen oder mehrere Sterndeuter, welche die geringsten Handlungen des Menschen von seiner Geburtsstunde bis zu seinem Tode am Himmel controllirten. Und um im Allgemeinen die absolute Unverbesserlichkeit und wissensfeindliche Starrheit eines jeden kirchlich-religiösen Principes darzuthun, weiset man nach Egypten, wo eine lichtscheue Priesterkaste die von Ptolomäus Philadelphus 300 Jahre v. Chr. in Alexandrien gestiftete Akademie beständig anfeindete und verfolgte, wo auch ein Kleanthes den größten Mann dieser Schule, einen Aristarch der Gotteslästerung öffentlich anklagte, weil er die Ruhe der Vesta (Erde) und der Laren gestört habe, indem er sie in einem schiefen Kreise um die Sonne und zugleich um ihre eigene Axe bewegen lasse.

Solche und ähnliche Anklagen bezüglich der Anfeindungen, welche die neuere Wissenschaft während ihres Fortschrittes von Seite der Theologie erfahren hätte, können dem denkenden Theologen doch unmöglich gleichgiltig bleiben, denn sie sind in Myriaden von Exemplaren verbreitet, sie schallen von den Lehrkanzeln allenthalben herab. Es haben allerdings bereits mehrere für die Ehre der kirchlichen Wissenschaft erglühende Männer ihre Stimmen erhoben, sie haben ihren Scharfsinn theils zur Vertheidigung theils zur Entschuldigung wider jene feindseligen Verdächtigungen reichlich in Thätigkeit versetzt: allein sie haben hiedurch dergleichen Beschuldigungen aus den unzähligen astronomischen und naturphilosophischen Compendien bis jetzt weder gelöscht, noch auch ihre tägliche Vermehrung verhindert.

Um uns nun eine richtige Ansicht über eine so wichtige Sache zu verschaffen, müssen wir vor allem auch richtig unterscheiden; wir

müssen zuerst die Frage aufwerfen, ob denn wirklich die Theologen und die von ihnen gelehrten Principien, wie man zu sagen pflegt, „lichtscheu“ d. h. der Naturwissenschaft feindlich gegenübergestellt und e diametro entgegengesetzt sein? worauf dann eine zweite, vielleicht noch wichtigere Frage zu beantworten bleibt: ob denn die neueren Wissenschaften vielleicht die Offenbarung und vorzüglich die Bibel zu erschüttern, und einen die letztern zerstörenden Inhalt zu evolviren vermögen, oder bereits solches bis jetzt in der That geleistet haben? Diese Fragen haben aber einen Umfang und eine Tiefe, die in vorliegender Abhandlung gänzlich zu erschöpfen unmöglich ist. Wir müssen bezüglich der ersteren Frage auf die gesammte Kirchengeschichte hinweisen. In der Blüthe der ersten sechs Jahrhunderte, gerade wo die griechische Philosophie nach und nach dahinzusiechen begann, und unter Justinian auch ihr Ende erreichte, erblicken wir eine Fülle und einen Reichthum an kirchlichen Schriftstellern und an Werken, die alle Zweige damaligen Wissens umfassen; auch die Natur ist nicht ausgeschlossen: ihre Erforschung aber hat nur einen durch diese Epoche selbst und durch ihren wissenschaftlichen Standpunct bedingten Antheil. Nach der Völkerwanderung fällt die eingerissene Barbarei nicht der Kirche, sondern der Weltgeschichte und den aus der damaligen Stellung der Welt entsprungenen Verhältnissen zur Last. Ihre nächste Aufgabe und Sorgfalt war dahin gerichtet, was ihr der göttliche Herr und Meister vor allem anbefohlen: das Evangelium zu predigen und zu wahren, alle Völker zu lehren, was Er gelehrt; denn wilde Völker haben sich eingedrängt in die Reihen Civilisirter; die Kirche mußte sie zunächst moralisch erziehen und entwildern. Und selbst in der langen Reihe der nun auf einanderfolgenden finsteren Jahrhunderte tauchen aus dem Schooße der Kirche einzelne Sterne auf, die da nicht allein dem religiösen Wissen und Denken ihre Kräfte weihten, sondern auch als erfreuliche Vorboten für die späteren wissenschaftlich-philosophischen Zweige zu betrachten sind. Wir erwähnen nur beispielweise im 7. Jahrhundert den Isidor, Bischof von Sevilla, einen mit vielfacher Gelehrsamkeit ausgerüsteten Mann, der in seinem encylopädischen Werke „**Originum sive etymologiarum L. L. XX.**“ die Grundsätze oder Principien fast aller Wissen-

schaften zusammenfaßt. Im 8. Jahrhunderte erlangte der Benedictinermönch zu Jarnow, Beda der Ehrwürdige (Venerabilis), durch seine chronologischen, geographisch-mathematischen und historischen Schriften, eine große Berühmtheit. Im 9. Jahrhunderte blühte der Schottländer Johannes Erigena, der Vater der scholastischen Philosophie, von König Carl dem Kahlen sehr hoch geschätzt; im 10. Jahrhunderte ragt Gerbert, später als Papst unter dem Namen Sylvester der II. bekannt, unter allen seinen Zeitgenossen durch seine tiefen Kenntnisse in den mathematischen Wissenschaften hervor, die er in Spanien in den arabischen Schulen sich gesammelt hatte. Im 12. Jahrhunderte suchen die Päpste Alexander III. und Innocenz III. die Schulen zu vermehren, in denselben bessere Lehrmethoden einzuführen und das Studium der orientalischen Sprachen zu befördern, welcher löbliche Eifer im 14. Jahrhunderte von Clemens V. fortgesetzt wird. Durch diese Bemühungen wurde der Uebergang von den frühern Klosterschulen zu den Universitäten ermöglicht und bewerkstelliget. Die Klosterschulen befaßten sich mit dem Lehren der sogenannten sieben freien Künste, in den größeren Schulen aber wurde nun das Trivium (Grammatik, Rhetorik, Dialektik) und Quadrivium (Mathematik, Geometrie, Astronomie und Musik, worunter auch in manchen Schulen die Medicin gelehrt wurde) unter dem Namen der Philosophie zusammengefaßt, wozu das fremde Sprachstudium noch hinzukam; von diesen sonderten sich die Theologie, Jurisprudenz und Medicin (unter den Namen Physik) ab, und bildeten schon im 13. Jahrhunderte die besonderen Zweige der vier Facultäten. Unter dem Schutze der Päpste erhoben sich bald nacheinander berühmte Universitäten zu Paris, Bologna, Neapel, Oxford, Prag und Wien. Wir sehen in diesen Jahrhunderten auch gelehrte Männer, denen die Natur und Philosophie nicht fremd geblieben sind: einen Abälard, Anselm von Canterbury (in dessen Proslogium der ontologische Beweis gelehrt wird), einen Albertus Magnus († 1280), den Franciscaner Joannes Duns Scotus († 1308), endlich im 15. Jahrhunderte Joannes Charlier Gersonius und Aeneas Sylvius (Pius II.), berühmt durch seine geographischen Werke.

Als die Morgenröthe für die neueren Wissenschaften heraufzu-

dämmern begann, wo diese ihren wichtigen Standpunct erkannt, und in Baco's von Verulam neu aufgestellter Methode [1]) endlich den fruchtbaren Keim für ihre Entwickelung gefunden haben: kehrte zwar der übertriebene Zelotismus Einiger gegen die jungen Schößlinge seine Waffen; aber diese waren nicht die Kirche, sondern, um mit Augustinus zu reden, das hin und wieder auf ihrem Acker wuchernde Unkraut des übertriebenen Eifers, obzwar auch dieser Eifer noch entschuldiget werden kann, wenn man die Sorgfalt für die Wahrung des Glaubens und das gegen diesen oft schon feindliche, wenn auch noch so leise Auftreten der neuen Forscher und Entdecker im Auge behält. Die Kirche hat sich nie dem edlen Forschen, nie der Kunst und wahren Wissenschaft feindlich gegenübergestellt; sie hat beides wie früher so jetzt angeregt, befördert und unterstützt; denn kirchliche Personen waren es, die einen Raphael, einen Michel Angelo, einen Allegri erkannten, aus dem Dunkel hervorzogen und würdig beschäftigten [2]); solche waren es, durch deren rastlosen Eifer die vielen alten Denkmale edler Baukunst in Europa erstanden. Joannes Regiomontanus, ein eifriger Schüler des Astronomen Georg Peuerbach, gest. zu Rom 1477, fand an Cardinal Bessarion, wie früher in Deutschland an Bernhard Walther, einen edlen Mecän. Copernicus, der Vater der wissenschaftlichen Astronomie, gehört der Kirche, in Italien sucht er unter Dominicus Maria seine astronomische Ausbildung und lehrt dann in Rom viele Jahre hindurch die Astronomie. Sein unvergängliches Werk wird erst auf das viele Zureden eines Bischofes und eines Cardinales dem Drucke übergeben, und ein Paul III. nimmt dessen Dedication mit Freuden entgegen. Wie Copernicus sind später unter Katholiken und Protestanten Geistliche eifrige und berühmte Astronomen, unter diesen wägen die Jesuiten Petavius [3]), Scheiner von Ingolstadt, der Ent-

---

[1]) Sie besteht in der Beobachtung und im Experimentiren, wobei der Natur Fragen auf eine künstliche Art vorgelegt werden, die sie nothwendig beantworten muß.

[2]) Die Entwicklung dieses interessanten Gegenstandes wollen wir einer anderen Abhandlung „über den katholischen Cultus" vorbehalten.

[3]) Ihm zu Ehren führt eine Mondlandschaft den Namen: Petavius.

decker der Sonnenflecken, wie auch Dörfel von Plauen, der eifrige Kometen- und Mondbeobachter schon allein sehr auf der Wagschale der Wissenschaft, und wem werden die großen Leistungen der Jesuiten in Peking, wo sie ein astronomisches Collegium gegründet haben, unbekannt geblieben sein? Zeitweilige Verfolgungen neuer Systeme oder ihrer Begründer dürfen mithin nicht der Kirche, nicht der Theologie oder ihren Principien zur Last gelegt werden, sondern dem jedesmaligen Zeitgeiste, oder der Unwissenheit und Leidenschaft einzelner Menschen, welche theils von Stolz, theils vom allzu großen Zelotismus geleitet das Wahre vom Falschen zu unterscheiden nicht vermögen. Auf solche Menschen spielt auch Copernicus an, indem er in seiner Dedication schreibt: „Si fortasse erunt ματαιολογοι, qui, cum omnium Mathematum ignari sint, tamen de illis judicium sibi sumunt, propter aliquem locum Scripturae, male ad suum propositum detortum, ausi fuerint, meum hoc institutum reprehendere ac insectari: illos nihil moror, adeo ut etiam illorum judicium tanquam temerarium contemnam. Non enim obscurum est, Lactantium, celebrem alioqui scriptorem, sed mathematicum parum, admodum pueriliter de forma terrae loqui, cum deridet eos, qui terram globi formam habere prodiderunt." Dergleichen von der Leidenschaft allzu befangene Menschen kommen in allen Jahrhunderten vor und in allen Ständen. Tycho de Brahe, der Reformator der astronomischen Beobachtungskunst, obzwar er von der Unhaltbarkeit des ptolomäischen Systems überzeugt gewesen ist, hat dennoch das Copernicanische angefeindet und bestritten, ja er machte sogar einige Schriftstellen gegen Copernicus geltend. Allgemein bekannt ist, was für Anfeindungen Harvey von Seite seiner medicinischen Collegen erfahren hatte, als er die Entdeckung des großen und kleinen Blutkreislaufes mittelst der Herzpulsation veröffentlichte, vieler anderer ähnlichen Fälle nicht zu gedenken. Der damalige Zeitgeist schob überall und in allem die Bibel in den Vordergrund: aber nicht ihr Geist und herzerfrischender Odem, sondern der todte Buchstabe, und dies noch unverstanden und unverdaut, wurde zur Streitwaffe gegen jedwedes auch der Bibel Fremdartige gemißbraucht. Man vergaß, daß das Princip der Bibel,

wie das der Kirche, kein naturwissenschaftliches sei, sondern ein sittlich-religiöses, daß die Offenbarung keine Naturwissenschaften, und folglich auch keine solchen Systeme lehre. Indem man dies letztere übersehend ein neues wissenschaftliches Ergebniß an den Buchstaben, an das einzelne Wort und an den selbst hineingelegten Sinn prüfend anlegte, ob es damit übereinstimmte — so läßt sich der blinde Eifer Vieler leicht erklären, die dort einen Widerspruch mit dem Glauben oder einen Angriff auf Bibel, Dogma und Kirchenlehre erblickten, wo vielleicht für andere Augen gerade eine Bestätigung derselben vorhanden war.

Allein noch wichtiger und folgenreicher erscheint die andere Frage, ja sie involvirt gewißermaßen die erste eben besprochene. Denn würden die Naturwissenschaften Resultate liefern, welche mit der Offenbarung unvereinbar wären, so müßte die Theologie solche Ergebnisse entweder negiren, oder wenn sie bei ihrer Thatsächlichkeit dies nicht könnte, sich vor ihnen verwahren, oder das mit ihnen Unvereinbarliche aus ihrem wissenschaftlichen Kreise ausscheiden und gänzlich aufgeben. Im Allgemeinen sollte man wohl denken, daß ein solcher Conflict zwischen der Theologie und den Naturwissenschaften unmöglich wäre, da die Principien beider wie sittlich-religiöses und naturgesetzliches sich zu einander verhalten. Allein indem die neueren Wissenschaften von der neuern Philosophie meistens beherrscht sind, deren letzte und höchste bibelfeindliche Anschauungen sie sich angeeignet haben; so ist ein solcher Conflict in allgemeinen Principien wie in besonderen Lehren nicht blos möglich geworden, sondern er ist auch thatsächlich vorhanden. Die Philosophie hat schon seit Giordano Bruno und Spinoza der Offenbarungslehre den Krieg erklärt, und mit ihm einen ununterbrochenen Streit unterhalten, denn ihre differenten Grundprincipien verhalten sich wie Pantheismus und Monotheismus, wie Ewigkeit der Weltsubstanz zu ihrer Zeitanfänglichkeit, wie absolute Identität zum dreifach wesentlichen Substanz-Unterschiede zwischen Natur, Geist und Gott. Der Philosophie zufolge ist von einer Schöpfung keine Rede; sie sucht nach dem Vorbilde der factischen dreifachen Causalthätigkeit in der Natur und im Menschen (Materie, Geist und duale Wechselwirkung beider)

die Grund- oder Urthätigkeit der Weltursache selbst zu begreifen und zu erklären. Diesem Vorgange der Philosophie zufolge sind auch die Naturwissenschaften mit einzelnen Offenbarungslehren, insbesondere mit der Bibel in feindliche Collision gerathen, es hat sich gerade das umgekehrte Verfahren gegen die früheren Zeiten gebildet, indem früher die allzu großen Eiferer jedes neue wissenschaftliche Ergebniß mit der Bibel anzugreifen versuchten, — machen gegenwärtig die Naturwissenschaften selbst die Bibel zum Zielpunct ihrer Angriffe. Vor allen ist es die ehrwürdige mosaische Schöpfungsurkunde, welche die Zielscheibe des naturwissenschaftlichen Witzes abgeben muß. Es ist wohl nicht zu läugnen, daß hauptsächlich zwei Wissenschaften in neuerer Zeit erstaunliche Fortschritte gemacht haben, aber ihre Entdeckungen werden der Bibel feindlich und spöttisch entgegengehalten; es ist die Astronomie und Geologie.

Die Astronomie hat in neuerer und neuester Zeit den Schrecken aller Jahrhunderte, die sogenannten Vorboten menschlichen Unheils, die Verkündiger großer Ereignisse: die langgeschweiften Kometen in vorausberechneten Bahnen in den großen Ring unsers Planetensystems gebannt; sie hat ihre Dunsthülle optisch untersucht und sie von jedweder irdischen Gasform verschieden erkannt. Die Astronomie hat ihr Fernrohr auch gegen die entfernteren Räume des Himmels gerichtet, den die Milchstraße beinahe rechtwinklig kreuzenden Ring von Nebelflecken und Nebelsternen durchforscht, sie hat sogar den alten Namen der Fixsterne durch Ermittlung ihrer Eigenbewegungen um einander, und um einen gemeinschaftlichen Weltpunct als eine für den gegenwärtigen wissenschaftlichen Begriff unzureichende Bezeichnung erklärt; sie hat die Planeten gewogen, die ungeheure Entfernung einiger Fixsterne mittelst ihrer Parallaxen gemessen. Allein alle diese so herrlichen, den Menschengeist adelnden Entdeckungen sind ebenso viele spitze Lanzen gegen die heilige Urkunde. Ihr wird zum Vorwurf gemacht, daß sie Sonne, Mond und Sterne in der רָקִיעַ der Erde schweben und erst am vierten Tage entstanden sein lasse, lange nachdem das Licht erschaffen, und drei Tage zur Ausschmückung der Erde waren verbracht worden; die Erde sei aber in Vergleich mit jenen Weltkörpern ein Sandkorn im unermeßlichen

Weltraume; in den Nebelflecken erblicke man eine Sternmaterie, die sich noch immer zu neuen Sternengruppen gestalte, so daß die Schöpfung d. h. Weltbildung nicht, wie die Bibel lehret, als bereits abgeschlossen betrachtet werden könne. Wie ist, sagt man ferner, der wäßrige Urzustand der Erde mehr mit der Bibel zu halten, nachdem Laplace die Entstehung des Sonnensystems durch Urrotation eines feurigen Gasballes, von welchem die Planeten ursprünglich als feurige Ringe sich abgelöst und erst durch Abkühlung sich zusammengeballt haben, erklärt hatte, wofür noch die Saturnringe, besonders aber die Kometen den deutlichsten Beweis liefern, welche letztere als Ueberbleibsel jenes gasförmigen Urzustandes zu betrachten sind? Ferner wisse die Bibel nichts von dem wahren Bewegungssystem, von der Gestalt der Erde und ihrer Rotation. Sie scheine nicht einmal zu ahnen die ungeheure Entfernung vieler Fixsterne und Nebelflecke, von denen herab der Lichtstrahl tausende von Jahren brauche, um in das Auge der Sterblichen zu gelangen.

Aber noch heftiger, noch feindseliger tritt die Geologie gegen Bibel und Theologie auf. Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß sie trotz ihrer Jugend mit großen und erstaunlichen Entdeckungen ihren Umfang bedeutend vermehrt hat. Der geniale Werner, der Begründer dieser neuesten unter den Naturwissenschaften, war noch von der Ehrfurcht für die Aussagen der Bibel durchdrungen, er war ein Neptunist, und erklärte die Gesammtformationen im Einklange mit Moses als Niederschläge des Urmeeres. Allein kaum sind 50 Jahre verflossen, so tritt eine ganz neue Hypothese an die Stelle des Neptunismus und verdrängt den letztern beinahe aus allen geologischen Werken. Denn zahlreiche Schüler und Freunde der Erdrinde-Kenntniß zerstreuten sich über alle Continente, um besonders die Gebirgsmassen zum Gegenstande ihres Studiums an allen Puncten der Erdoberfläche zu erheben. Die verschobene Lage und Stellung der normalen Schichtenmassen, so wie die Natur krystallinischer Felsgebilde, das Zunehmen der Erdtemperatur nach innen, die heißen Quellen, Erdbeben und Vulcane sind ihnen sichere Kennzeichen längst geschehener Bildungen und Umwälzungen, die das Feuer auf der Erdoberfläche hervorbrachte. Dieser Gedanke wird weiter ausgedehnt

und mit der Astronomie in Verbindung gesetzt; Laplace's Hypothese, wie die Natur der gasförmigen Kometen und Lichtnebel im Weltraume veranlassen die Geologen zu dem Schlusse, daß auch die Erde, ehemals ein ungeheurer feuriger Gasball, durch allmälige Abkühlung in den gegenwärtigen Zustand gerathen sei. Die fossile Flora und Fauna, verschieden in den verschiedenen Schichtenformationen der Erdrinde, nimmt von unten nach oben einen immer höhern stufenweisen Fortgang. Von den baumartigen Calamiten in der Kohlenformation bis zu den Riesenpalmen, Coniferen und Dicotilen der Tertianepoche, welche eine Mannigfaltigkeit und Ueppigkeit der Pflanzenwelt, die in riesiger Größe ohne Rücksicht auf den gegenwärtigen Zonenunterschied alle Breitegrade von Island bis zum Aequator einstmals überdeckte! Einen solchen Fortschritt und ähnliche Mannigfaltigkeit verrathen die thierischen Petrefacten der Formationen: im Transitionsgebirge Crustaceen und Fische von wunderbarer Gestalt, die von den gegenwärtig lebenden Gattungen gänzlich verschieden sind; der fossile Saurier im Kupferschieferflötz, der erste Vogel im älteren Kreidegebilde, im Jurakalk das erste Säugethier, aber in der letzten Diluvialformation folgen die Riesenknochen vorweltlicher Quadrupeden: Mastodonten, Dinotherien, Megathemiden, die den Elefanten noch an Größe und Umfang bei weitem übertrafen. Alle diese geologischen Resultate nun sind ebensoviele Beweise gegen die Richtigkeit der Angaben in der mosaischen Urkunde. Das Wasser, sagen die Geologen, lasse sich mit dem feurigen gasförmigen Urzustande der Erde nicht mehr vereinigen; unmöglich könnten die tausendjährigen Bildungsepochen mit den dazwischen tretenden plutonischen Erschütterungen auf die biblischen Tage reducirt werden. Die Pflanzen-Flora wurde nicht zuerst in dem großen Erddrama gebildet, denn sie ist überall in allen Formationen mit der Fauna zugleich in fossilem Zustande zu finden; überhaupt scheine die Urkunde von solchen vorweltlichen Epochen und organischen Bildungen nichts zu wissen. Alles dieses wird nun assumirt und zusammengestellt, und daraus der unschwere Schluß gezogen, daß eine geoffenbarte Urkunde doch unmöglich so und solches hätte schreiben oder erzählen können.

Allein man geht noch weiter. Der Mensch ist nicht ein sinnlich-vernünftiges Gebilde, ein Doppelwesen, begabt mit einem von dem Naturprincip wesentlich verschiedenen Geiste — er ist nur das letzte und höchste der Thiere. Nach dem Vorgange Linné's haben viele Naturforscher diese Ansicht verfochten. Linné stellt den Menschen mit den Affen und Fledermäusen in eine große künstliche Gruppe, „die Primaten" und bemerkt dazu „nullum characterem hactenus eruere potui, unde homo a simia internoscatur" (Fauna Suec. Praef. p. II.). Deßhalb nimmt er eine Mittelclasse zwischen dem civilisirten Menschen und dem wilden Thiere an, die er als Species unter dem Namen: „Homo ferus, tetrapus, mutus et hirsutus" anführt. Lamarck läßt den Menschen durch alle Zwischenstufen des Thierreiches aus der Urmonade successiv sich entwickeln. Andere, die zwar den körperlichen Unterschied des Menschen vom Thiere einsahen, wollen zugleich von einem geistigen nichts wissen. Sie setzen den Hauptunterschied in die Größe des Gehirns, und zwar entweder im Vergleich des letzteren zum gesammten Körpergewicht, oder nach Sömmering zu den übrigen Nerven. Dieser vorwiegende Ueberschuß sei die Ursache der größeren intellectuellen Fähigkeit des Menschen vor den übrigen Thieren. Auf diese Art wird die biblische Ebenbildlichkeit oder ideelle Geistigkeit des Menschen bestritten und aus dem Wege geräumt. Die biblische Erzählung von der Erschaffung eines einzigen Menschenpaares, aus dem alle Völker der Erde erst durch Zeugung entsprungen sind, wird in vielen geologischen Werken nur mit Lächeln berührt und mit Spott beseitigt. Denn die verschiedenen Menschenmassen, die durch verschiedene Typen sich wesentlich von einander unterscheiden, so wie die grundwesentlichen Sprachunterschiede deuten auf einen verschiedenen Ursprung hin: die Entwicklung einer Race aus der andern, oder aller aus Einer sei unmöglich, denn die Grundtypen der Racen sind constant und unveränderlich, sie werden durch elliptische, quadratische und ovale Schädelformen mit den ihnen entsprechenden Gesichtswinkeln und durch die mit jenen Formen correspondirenden constanten Hautfarben gebildet. Diese Verschiedenheiten gestatten nicht, die Racen als bloße Varietäten zu betrachten, sondern sie müßten als differente Urspecies angesehen werden. Zu

diesen Gründen trete auch noch das Vorhandensein des wesentlich verschiedenen Sprachenbaues hinzu: das Chinesische und das Sanskrit können auf keine gemeinsame Wurzel zurückgeführt werden, weil sie sich zu einander verhalten, wie das ein= zum mehrsylbigen, wie das Flexionsunfähige zum Flexionsfähigen. So schwingt die neuere Wissenschaft ihr eisernes Scepter über die vielen Grundlehren der Bibel, sie schleudert eine Lanze um die andere in das harmlose Gebiet der Theologie, sie bricht bereits den Stab über ihrem Haupte. Und mit ihr steht die Philosophie im schwesterlich=treuen Bunde, wie wir es bereits weiter oben angedeutet haben.

Diese wenigen Umrisse mögen indessen genügen, die großen Gefahren anzudeuten, welche von dieser Seite her die theologische Wissenschaft und ihren Inhalt bedrohen. Eine neue antichristliche Weltanschauung beginnt sich auf den Grundlagen der neueren Wissenschaften aufzubauen. Man möge sie ja nicht zu gering schätzen die Gefahren, sie wälzen sich von den Lehrstühlen, sie stürmen durch die Presse verderbenbringend auf uns heran. Der Indifferentismus des Laien, besonders des modernen Gelehrten sind hierfür Beweise genug, und sie sind vielleicht nur Vorboten noch ärgerer Dinge. Die Zeit pocht gewaltig an die ehernen Thore von Zion. Wir wissen aber, daß die theologische Wissenschaft zu jeder Zeit sich ermannt, um ähnliche Gefahren abzuwenden von ihren Schwellen. Als der Neuplatonismus im Bunde mit orientalischen Mythensystemen den Glauben angegriffen, erstanden alsogleich philosophische Verfechter der heiligen Wahrheit; ein Justin d. M., ein Athenagoras, ein Clemens von Alexandrien, ein Origenes, ein Augustinus. Nie sind die Ketzersysteme, ohne gründliche wissenschaftliche Abweisung erfahren zu haben, wieder zu Grabe gegangen. Als in den späteren Zeiten mehr Barbarei und grobe Unsittlichkeit die Kirche zu verschlingen drohten, erstanden religiöse Orden, welche theils praktisch durch ihr aufopferndes Leben, theils mit der Feder in der Hand dem Strome einen kräftigen Damm entgegenzusetzen sich bemühten. Als aber die Reformation die Kirche zu erschüttern anfing, da wuchsen wie aus dem Boden große Historiker, Patristiker, orientalische Philologen und Exegeten, die auf eine erstaunliche und erfreuliche Weise

mit Wahrung der Kirchenlehre zugleich die theologischen Wissenschaften im Allgemeinen förderten und erweiterten. Das 18. und 19. Jahrhundert rief tüchtige, leider zu oft verkannte und unter uns noch zu wenig bekannte Philosophen ins Leben, und was für unsere gegenwärtige Zeit auf dem theologischen Gebiete am meisten Noth thut, wird Jedermann nach dem bereits Gesagten nun selbst zu begreifen im Stande sein. Es handelt sich gegenwärtig nicht so sehr um den Kampf mit der Reformation, nicht so sehr nothwendig ist es mehr, eine Masse von Väterstellen dem Gedächtniß aufzuladen, die jedweder aus der Concordanz leicht entnehmen kann: in unseren Tagen handelt es sich um ein vereintes, kräftiges Zusammenwirken der katholischen wie der protestantischen Theologie, denn die Zahl der Feinde in ihrem eigenen Schooße heißt Legion, und ihre gemeinschaftlichen Grundlehren und ihre beiderseitige Weltanschauung, die Heiligkeit und Wahrheit der Bibel, sind angegriffen und erschüttert. Demnach thut es der Theologie vor allem Noth, die neueren Naturwissenschaften mit der Philosophie sich anzueignen, und zum Gegenstande ihres sorgfältigen Nachdenkens und Studiums zu erheben. Beides kennen viele Theologen zufolge des früheren mageren Schulunterichtes nur dem Namen nach, und wie manchem wird selbst der Name der Geologie noch unbekannt geblieben sein! Wie wenige sind im Stande von der Philosophie und ihrer Geschichte eine richtige Ansicht sich zu bilden, der Mythologie alter und neuer Völker nicht zu gedenken, mit deren Aussagen das jüdische und christliche Religionssystem in eine Kategorie gestellt wird. Vielleicht wird uns aber so Mancher entgegnen, daß dieß eine unnütze Erweiterung der göttlichen Wissenschaft wäre, und eine lästige Einreihung in die ohnehin so umfangreichen theologischen Disciplinen. Allein darauf können wir erwiedern, daß die orientalischen Sprachen gleichfalls überflüssig sein dürften, auf welche doch die Päpste jederzeit ein großes Gewicht gelegt, nachdem wir die Vulgata und den Allioli in unseren Händen haben. So könnte man weiter fragen: wozu die Hermeneutik und die praktische Exegese, da die Kirche unfehlbar die Schrift ausleget; wozu das Studium der Patristik, da alle einschlagenden Stellen der Tradition den einzelnen Beweisen der Dogmen ohnehin

eingereiht sind, wozu das Studium der alten Ketzergeschichte, des alten Kirchencultus, der Disciplin oder vieler alten Mönchsorden, nachdem vieles davon vom Boden der Kirche längst entschwunden ist? Die Wissenschaft richtet sich jedesmal nach der Gegenwart und den Zeitverhältnissen, sie hat aber auch zugleich an und für sich schon ein hohes Interesse. Als Moses mit seinem Volke, dem der allmächtige Gott das Land Canaan verheißen, an der Grenze dieses Landes angelangt war, sandte er Kundschafter dahin, und diese brachten die Früchte des Landes und eine Beschreibung seiner Bewohner; wozu das fremde Land erforschen, wenn sein Besitz ohnehin von der Allmacht war zugesichert worden? — Wir können uns vor dem Wehen des Zeitgeistes und vor dem Odem der neueren Wissenschaft nicht abschließen: schon unser Name, den wir führen, würde uns der Inconsequenz beschuldigen, der in seinem Doppelworte zur tieferen Erforschung der staunenswerthen Werke Gottes und zur wissenschaftlichen Denkthätigkeit uns auffordert; unsere Stellung und unser Ansehen würden leiden, da sie die höchste Bildung bedingen, jedwede Unwissenheit von unserem Gebiete ausschließen. Zugleich ist die neuere Wissenschaft an und für sich schon für uns von höchstem Interesse. Die neuesten Entdeckungen der Astronomie, welche binnen vier Jahren die Zahl der Planeten um 14 vermehrt, die da die Milchstraßenringe und Nebelflecken aufgelöst, die Fixsterne beweglich gemacht, und über sechstausend Doppelsonnen, die um einander kreisen, in die Sternkataloge verzeichnet hat, können nicht unbeachtet an uns vorübergehen. Die Tiefen der Erde mit ihren wunderbaren Petrefacten, Leichenäcker unzähliger längst dahingeschwundener Pflanzenarten und Thiergeschlechter können uns unmöglich gleichgiltig erscheinen. In tiefes Nachdenken versunken muß der denkende Mensch hinblicken auf die gebrochenen und aufgerichteten Schichten, die an zerrissenen Thalwänden sich unserem Auge offenbaren. Auf den Flügeln der neueren Wissenschaft wird der Theolog den Höhepunct der Zeit erklimmen, von dem aus er heilsam, mit Erfolg und segensreich auf seine gebildeten und ungelehrten Zeitgenossen zu wirken vermag.

Allein selbst die Kirche bietet in ihrem Lehrinhalte und in ihrem Cultus Anhaltspuncte dar, die mit der Sphäre der Naturwissen-

schaften coincidiren, dieselben für das theologische Gebiet nothwendig postuliren. Dieß hat schon der große Copernicus angedeutet, indem er schreibt: „Mathemata Mathematicis scribuntur, quibus et hi nostri labores, si me non fallit opinio, videbuntur etiam Reipublicae Ecclesiasticae conducere aliquid, cujus Principatum Tua Sanctitas nunc tenet. Nam non multo ante sub Leone X., cum in Concilio Lateranensi vertebatur quaestio de emendando Calendario Ecclesiastico, quae tunc indecisa hanc solummodo ob causam mansit, quod annorum et mensium magnitudines, atque solis et lunae motus nondum satis dimensi haberentur. Ex quo equidem tempore his accuratius observandis animum intendi, admonitus a praeclar. viro D. Paulo episcopo Semproniensi, qui tum isti negotio praeerat. Quid autem praestiterim ea in re, Tuae Sanctitatis praecipue, atque omnium aliorum Doctorum Mathematicorum judicio relinquo." II. T. A. Das erste Nicaenische Concilium weist mit seinem Gesetze über die Zeit des Pascha-Festes an die astronomische Beobachtung der Gestirne; und um gerade diesem Bedürfnisse zu entsprechen, und die Feier des christlichen Pascha astronomisch zu bestimmen, erschienen in den erstern Jahrhunderten schon einzelne astronomisch-chronologische Monographien: vom Bischof Achilles Tatius (nach Suidas) eine Isagoge in Aretis Phaenomena" — von Theodorus Gaza „de Mensibus;" — s. Maximi Monachi: „Computus Ecclesiasticus" — Isaaci Monachi „Computus" und s. Andreae Hierosolymitani „Computus Paschalis" [1]). Um die Mitte des 6. Jahrhundertes schrieb Dionysius Exiguus, der Vater der christlichen Zeitrechnung, seinen „Cyclus Paschatis." Und welchem tiefer denkenden Theologen wird es verborgen sein, daß selbst die höchsten Wahrheiten des Christenthums und seine Feste in einem unzertrennbaren Zusammenhange mit der Natur und Naturwissenschaft stehen? Wenn wir indessen vor der Hand von der Schöpfung absehen, so wissen wir, daß der Herr nicht blos die menschliche Natur allein

---

[1]) Man findet diese Schriften im griechischen Urtext mit angehängter lateinischer Uebersetzung in der „Uranologia" des Jesuiten Dionysius Petavius.

durch die Incarnation in den Kreis christlich-wissenschaftlicher Anschauungen gezogen, sondern auch hauptsächlich zufolge den drei Hauptepochen seiner irdischen Wirksamkeit die ganze Natur. Denn es kann doch unmöglich weder gleichgiltig, noch blos zufällig erscheinen, daß seine Geburt gerade in jenen Zeitpunct fällt, wo die Erde zwar der Sonne am nächsten steht, aber mit ihrer nördlichen Halbkugel (der am meisten bewohnten) von ihr schief abgewendet nur sparsames Licht und Wärme empfängt, von welchem Zeitpuncte aber angefangen Licht und Wärme zuzunehmen beginnen, indem die Bahn vom äußerst entfernten Puncte des südlichen Solstitiums nach dem nördlichen einlenkt. Nicht zufällig kann es sein, daß das Auferstehungsfest mit dem aufsteigenden Knoten des Aequinoctial-Durchschnittes und mit dem Erwachen der Natur zusammenfällt, — ebensowenig als es ohne tiefere Bedeutung ist, daß die Sendung des heiligen Geistes in feuriger Zungengestalt gerade in der Zeit geschehen ist, wo die Erde zwar am weitesten von der Sonne entfernt, im Aphelio schwebend, dennoch mit wärmenden, Leben verbreitenden Strahlen bis zum nördlichen Pole hin umhüllt wird. Diese mystische Harmonie zwischen dem Reiche der Gnade und der Gesammt-Natur muß stets von der Kirche mit Pietät erhalten werden, und es ist ihr mit Hilfe der neueren Astronomie durch Verbesserung des alten julianischen Kalenders unter dem unsterblichen dreizehnten Gregor auch vollkommen gelungen. Wer möchte ferner zweifeln, daß die durch Christus wiederhergestellte Herrschaft des Menschen über die Natur „im Wunder“ nur durch ein vernünftiges Auffassen der Natur auch wissenschaftlich begriffen werden könne? Ferner tauchen auch in neuerer Zeit gewisse religiös-mystische Auswüchse, krankhafte Bildungen und Erscheinungen, auf die Natur basirt, in unserer Mitte auf, ihre Quelle heißt der thierische Magnetismus. Zu seinen psychischen Erscheinungen werden das Wachschlafen, das Schlafwachen und in höheren Graden und Potenzen die Ekstase und das Hellsehen gerechnet. Solche Erscheinungen treffen wir entweder spontan auftretend, oder durch eine magnetisch-ärztliche Cur herbeigeführt, aber sie sind eine gar gefährliche Klippe für den leichtgläubigen oder mit der Natur zu wenig vertrauten Theologen! Können solche Erscheinungen

ihn nicht leicht verwirren und veranlassen, dieselben entweder mit den Biblischen zu verwechseln und zu identificiren, oder können sie ihn nicht zu Aeußerungen und Handlungen hinreißen, die ihn dem Spotte und der Verachtung preisgeben, was alles vermieden worden wäre, wenn er an der Hand der neueren Wissenschaft die Natur tiefer erfaßt hätte?

Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß in dieser Hinsicht schon manches Treffliche ist geleistet worden. In England, der praktischen Schule der Natur und in Deutschland „der philosophischen" sind manche erfreuliche Schriften erschienen, von Theologen und Nichttheologen, die, dieses Bedürfniß tief fühlend, das Verhältniß der Theologie zu den neueren Wissenschaften ins Auge faßten. Allein wie uns bedünkt, leidet dieser gute Wille und dieses edle Streben an einem doppelten Gebrechen: das eine betrifft die Form, indem nicht der gedruckte Buchstabe, sondern nur das lebendige Wort beachtet, erfaßt, besser beherziget wird; das andere betrifft den Inhalt. Theologen sind keine Naturforscher; es nützt für die gegenwärtige Zeit nicht viel, astronomische, geologische oder physiologische Compendien blos abgeschrieben zu haben, oder in einfachen Auszügen neben die Bibel und Kirchenlehre hinzustellen, um dann die Harmonie beider zu erbetteln, oder auf die mögliche Vereinbarkeit derselben hinzuweisen. Es muß ein tiefes Erfassen der Naturwissenschaften selbst von Seite des Theologen vorangehen, und auf eigenem Grund und Boden ein harmonisches Offenbarungs-freundliches System aufgestellt werden; denn Bibel und Natur sind ja Ergebnisse eines und desselben allweisen göttlichen Geistes; es muß wissenschaftlich und gründlich nachgewiesen werden, daß die bibelfeindlichen Consequenzen, die aus den Naturwissenschaften bisher gezogen worden sind, nicht den Resultaten der letzteren, sondern den offenbarungs-feindlichen, durch eine schiefe Philosophie inspirirten Ansichten ihrer Vertreter und Pfleger zugeschrieben werden müssen. Es haben sich wohl auch Naturforscher für die Wahrheit der Bibel interessirt, sie haben hie und da das Uebereinstimmende beider Gebiete mit bedeutendem Kraftaufwande darzustellen versucht, allein Naturforscher sind wieder keine Theologen oder Metaphysiker, am wenigsten gute Exegeten — sie

tragen meistens Fremdartiges in die Bibel hinein, und schaden der guten Sache mehr, als sie nützen. **Timeo Danaos et dona ferentes.**

Doch eine der wichtigsten Schwierigkeiten bleibt uns zu beseitigen übrig. Gesetzt, der Theologe wirft sich mit allem Eifer auf das Studium der Philosophie und der Naturwissenschaften: ist da nicht die höchste Gefahr für seinen Glauben, für seine religiöse Ueberzeugung zu befürchten? Nachdem so viele tiefdenkende Forscher den Glauben verloren, wie es ihre gegen die Bibel so häufig geführten Streiche und Ausfälle hinlänglich beweisen, ist dasselbe traurige Resultat nicht auch bei dem Theologen möglich? Wir antworten, nicht blos keine Gefahr, sondern vielmehr der größte Vortheil für seinen Glauben, für seine Bildung und Stellung in gegenwärtiger Zeit wird daraus hervorgehen. Wir geben ein einziges Beispiel. Der Theolog wird vielleicht durch die Gründe der Geologie sich bewegen lassen, dem bibelfeindlichen Vulcanismus mehr zu huldigen, als dem bibelfreundlichen Neptunismus. Allein gerade dadurch gelangt er zur erfreulichen Bestätigung seines Glaubens. Denn Vulcanismus und Neptunismus streiten sich eigentlich herum nur um die lana caprina. Beide unterschieben (nach dem Vorgange der Philosophie) die gegenwärtigen Naturerscheinungen des Feuers und des chemischen Niederschlages den einstigen bildenden Entwicklungsformen der Schöpfung; können aber, müssen wir da fragen, die gegenwärtigen Erscheinungen (das Gebildete) als ein Grund und als die Ursache der einstigen Bildungen angesehen werden? Der Vulcanist sagt, durch Abkühlung sei das Mineral starr geworden, und habe Wärme verloren — der Neptunist behauptet, durch Zusammenschießung oder Attraction sei das Mineral erstarrt und habe Wärme entbunden; wissen wir da schon etwas über den früheren Zustand, über das woher der flüssigen Urmasse? woher ist denn die glühende motirende Gaskugel des Vulcanisten, und woher die chemische Mischung des Neptunisten? — Der Physiolog behauptet, daß das Nervensystem mit dem Gehirne (besonders seinen zwei großen wunderbar gekrümmten Hemisphären) die Ursache der physischen (sensorisch-motorischen) und intellectuellen Thätigkeit des Menschen sei; aber woher ist das Nervensystem, nachdem im Embryo von demselben unter dem Mikroskop ursprünglich

keine Spur zu bemerken ist, welche Thätigkeit hat dieses selbst mit dem Muskel-, Arterien- und Lymphgefäßsysteme nebst anderen Formen im Organismus gebildet? Man gelangt also im ewigen Cirkel, wenn man alle Behauptungen scharf verfolgt, wieder zu derselben Frage — und nur der Theolog (nicht der Pantheist) mit seiner transcendenten Forschung ist im Stande, eine gehörige Lösung solcher und ähnlicher Fragen herbeizuführen. Hiedurch wird weder sein Glaube erschüttert, noch sonst eine Gefahr für seine religiöse Ueberzeugung herbeigeführt, die nur in der Unwissenheit allein zu suchen ist — ja er gewinnet an Glaubensinnigkeit, an Tiefe, an Bildung und Ansehen. Gerade in diesem Fache wird der Wahnglaube zu Schanden gemacht, der den Theologen zum gedankenlosen Subjecte in den Augen der Welt zu stempeln sich so eifrig bemühet. Die Vernunft und das Wissen sind stets der Theologie zur Seite gegangen. Zu jeder Zeit hat sie Beide als treue Bundesgenossen betrachtet und geehrt. Clemens von Alexandrien nennt jenen Theologen einen christlichen Weisen, einen wahren γνωςικον, der Vernunft und Wissen wohl handzuhaben versteht „Cognitio (ἡ γνωσις) est demonstratio firma et stabilis eorum, quae per fidem accepimus: quae per doctrinam Domini super fidem aedificatur, et ad hoc deducit, quod immutabile est, et cum scientia (μετ' επιςημης) comprehendi potest [1]." Die Theologie gewinnt hiedurch ihr voriges, ihr allein gebührendes Ansehen wieder. Die Päpste haben die theologische Facultät bei der Gründung der Universitäten an die Spitze gestellt — wie weit ist es in unseren Tagen mit diesem Ansehen zum Schaden der ewigen Wahrheit gekommen? Die Theologie wird heutzutage von den übrigen als eine nicht ebenbürtige Wissenschaft behandelt: hauptsächlich der Mangel an philosophischem und naturwissenschaftlichem Wissen und Denken wird ihr zum Vorwurf gemacht; dieß hätte sie nur ihrer eigenen Schuld, der einseitigen Erstarrung der bisherigen Nichtbeachtung des neuen wissenschaftlichen Weltganges und Weltfortschrittes allein zuzuschreiben.

Wenn nun die neueren Wissenschaften nicht blos den Glauben

---

[1]) **Stromat.** 7. p. 526.

des Theologen nicht benachtheiligen, sondern im Gegentheile ihn zu bestätigen, zu heben, zu erweitern, und ihn sogar auf seinen Höhepunct, den er zum Behufe eines segensreichen Wirkens zur Wahrung des Glaubens gegen die Angriffe der Zeit einnehmen soll, wieder zurückzuführen vermögen, so entsteht erst die schwierige Frage, wie und auf welche Art die Einigung der Theologie mit den neueren Wissenschaften und ihre segensreiche Durchdringung zu bewerkstelligen wäre? Zur Lösung dieser Aufgabe bietet uns eine der theologischen Haupt- und Grundlehren „die Schöpfung" das günstigste Terrain und die schicklichste Gelegenheit. Diese Lehre stellt die Vereinigung der Metaphysik mit der Naturwissenschaft, und beider zugleich mit der Theologie dar. Sie hat wie die Wesenheit des Menschen eine doppelte Seite. Mit der einen Spitze ihrer Richtung weist sie nach dem Urquell alles Seins, nach der ewigen Gottheit — mit der anderen aber nach dem gewordenen in Zeit und Raum gebannten Universum. Die erstere Richtung führt den Theologen in das große Gebiet der Philosophie und Mythologie. Denn Niemand wird verborgen sein, daß ein jedwedes philosophisches System von Thales dem Jonier angefangen bis zu Hegel und seiner Schule eigentlich nur auf der Ansicht über den Ursprung des Universums, auf dem Denken des Urgrundes alles sichtbaren Daseins aufgebaut ist. Dasselbe gilt von den mythischen Religionen aller Zeiten; sie haben insgesammt nach der Auffassung der Weltcausalität im Dogma und Cultus ihre besondere Färbung erhalten. Da ergreift nun die Theologie, einen geschickten Baumeister gleich, alle diese älteren und neueren Ansichten und Systeme, und sucht sie unter allgemeinere Gesichtspuncte zu bringen; durch dieses Verfahren gelangt sie zu der Ueberzeugung, daß alle jene Systeme trotz alles Scharfsinnes das große Räthsel bis jetzt nicht zu lösen vermochten. Die Theologie tritt nun selbstforschend auf: die mosaische Urkunde in der Hand ergreift sie die dialektischen Waffen der Philosophie, um die Lehre von einem transcendenten, von der Welt wesentlich verschiedenen und dennoch durch den Schöpfungsact sie setzenden Gotte wissenschaftlich zu begründen. Allein mit der philosophisch-exegetischen Erforschung der biblischen Urkunde gelangt sie zu einer zweiten der Urkunde wesentlich inwoh-

nenden Idee der successiven Bildung und Entwickelung des Universums durch die aus dem geschaffenen Sein ins Dasein der Mannigfaltigkeit sich übersetzende Natur- oder Weltsubstanz. Auf diese Art hat sich die theologische Speculation die Brücke gebaut und den Uebergang bereitet von der kosmologischen Metaphysik zur physikalischen Kosmogonie. Sie macht sich nun mit den gesammten Naturwissenschaften vertraut; alles was diese in neuerer Zeit Neues, Tiefes und Wahres zu Tage gefördert, wird von ihr ergriffen und angeeignet. Zuerst kommt die Königin der Wissenschaften, die erhabene Astronomie an die Reihe, ihr nach folgt die gesammte Geologie und Geognosie. Nachdem nämlich der Theolog seinen Geist mit der Kenntniß der himmlischen Gestirne innerhalb und außerhalb des Sonnensystemes bis zum Milchstraßenringe und zu den Nebelflecken ausgerüstet und gewaffnet hatte, steigt er auch hinab in die Tiefen der Erdrinde, um die epochenartigen, anorganischen sowohl, als organischen Bildungen nach harmonischen Gesetzen übereinandergelagert zu bewundern und zu erforschen: vom Granit in den größten Tiefen, wohin zu dringen dem menschlichen Forschungsgeiste möglich geworden, bis zum Sandkorn auf der Erdoberfläche kann nichts seinem wissenschaftlich forschenden Blicke sich entziehen. Alles dieses wird dann zusammengefaßt, unter allgemeinere Gesichtspuncte vereinigt, alle naturphilosophischen Hypothesen berücksichtigt, ihre Haltbarkeit geprüft, mit der mosaischen Urkunde in Einklang gesetzt; alle neuen Einwürfe, alle Anschuldigungen, alle Anfeindungen der Bibel von Seite der neueren Wissenschaften werden in ihre gebührenden Schranken zurückgewiesen. Hat die theologische Speculation diese Arbeit vollendet, und vom höheren Standpuncte aus an der Hand der Naturkräfte die Bildungen bis zur Vollendung der Erdoberfläche verfolgt, so dringt sie endlich über die Brücke des physiologischen Lebensprincipes in den organischen Gebilden bis zum höchsten und edelsten Gebilde der Schöpfung, zum Menschen vor. Hier bietet sich ihr der weiteste und lohnendste Kampfplatz dar. Alle Erscheinungen des leiblichen und geistigen Principes werden erforscht, geprüft, und wissenschaftlich erörtert. Hier auf diesem Boden kann die Theologie einen ihrer schönsten Triumphe feiern, wenn vor ihrem Lichte alle

den Menschen und die Bibel herabwürdigenden Anschuldigungen der Neuzeit zerfließen. Die biblische Anthropologie wird durch die Resultate der Wissenschaft selbst begründet und befestigt; denn die leibliche Vorzüglichkeit des Menschen erscheint im Lichte der anatomisch-physiologischen Untersuchungen über seinen Gehirn- und Knochenbau nicht, wie die Neueren behaupten, mit dem Thiere auf gleicher, sondern auf einer viel höheren Stufe; aber der vollkommenere und höhere Bau des Gehirnes ist durch die physiologische Structur und das Zusammenwirken der Organe bedingt, und findet in diesen selbst wieder seine volle Erklärung, so daß es als über allen Zweifel erhaben sich darstellt: das Gehirn allein könne nicht zugleich der Grund und die Ursache der höheren intellectuellen Fähigkeiten sein; im Gegentheile führt die Forschung auf ein höheres geistiges Princip, das, obwohl neben der Naturpsyche das Wesen des Menschen bildend, nicht aus dem begrifflichen Denken des Naturprincipes sich entwickeln und zur selbstbewußten Kraft steigern und zuspitzen konnte. Diesen Untersuchungen zufolge sieht der philosophirende Theolog im menschlichen Geiste nicht das aus Unbewußtem zum Bewußtsein durchgebrochene „zu sich gekommene" Absolute, sondern ein צֶלֶם Ebenbild Gottes, bestimmt, den Schöpfer zu erkennen, zu lieben und anzubeten. Die Einwürfe gegen die biblische Ableitung des Menschengeschlechtes von einem Urstamm, die von den verschiedenen Racen, von der Verschiedenheit der Sprachen, von der Unmöglichkeit der Verbreitung über alle Continente und Inseln hergeleitet werden, zerfließen in ihr feindliches Nichts, dem sie entsprossen sind. Auch die vielfach angeregten Fragen über die Bewohner und den Zweck der übrigen Gestirne werden leicht vom Standpuncte rein astronomischer Beobachtungen, Resultaten und Gesetzen beantwortet; das biblische Alter des Menschengeschlechtes wird trotz allen Sagen der alten Völker, trotz fossilen Knochen, trotz den alten Bauten und Thierkreisen, als das einzig Richtige wissenschaftlich bestätiget.

Auf diese Art durchwandert der christliche Weise, der Theolog, alle Gebiete der neueren Wissenschaften, er eignet sich ihre Resultate an, und gleich dem Familienvater des Evangeliums hebt er alte und neue Schätze aus, um sie zur Vertheidigung und wissenschaftlichen

Begründung der ewigen Wahrheit und seiner religiös-christlichen Ueberzeugungen zu verwenden. Und dieses alles vermag die Theologie in einer eigenthümlichen, neu zu gründenden Wissenschaft zu erzielen, die wir mit dem Namen „Schöpfungsgeschichte" bezeichnen wollen. Diese Wissenschaft müßte aber von nun an als eine selbstständige philosophisch-theologische Disciplin behandelt, und als solche dem Gebiete der übrigen theologischen Wissenschaften eingereiht werden. Wir haben nur noch die Art und Weise zu bezeichnen, wie dies zu bewerkstelligen wäre, daß die Theologie unbeschadet ihres bisherigen wissenschaftlichen Inhaltes und Umfanges ihrer Disciplinen, mit der neuen Wissenschaft eine nähere und die letztere tief erfassende Verbindung einzugehen vermöchte. Es erscheint unmöglich, an irgend eine besondere unter den bisherigen theologischen Disciplinen den Neubau anzuschließen, weil nothwendig Fremdartiges in sie hineingetragen werden müßte. Die einzige Dogmatik als rein theoretische, speculativ-historische Wissenschaft könnte etwa einigen Raum hiefür gewähren, wenn nicht einerseits ihr ohnehin zu großer Umfang, so wie andererseits ihr wesentlich eigenthümlicher Inhalt dergleichen Einreihung von vornherein verbieten würde; denn man müßte Astronomie, Geologie, Naturphilosophie, Mythologie und Geschichte der Philosophensysteme, ältere und neuere Exegese u. dgl. m. in dem einen Paragraph, der von dem Schöpfungsdogma handelt, zusammendrängen. Wollte man hingegen die einzelnen neueren Wissenschaften der Theologie einreihen, so würde dieses theils dem ausschließend theologisch sein sollenden Charakter widerstreiten, theils würde durch diese Zersplitterung die alle neueren Wissenschaften beherrschende und ihre bibelfeindlichen Behauptungen und Ausfälle umfassende Allgemeinheit und Einheit nicht hergestellt werden können. Es bleibt somit nichts anderes übrig, als eine besondere Wissenschaft aufzubauen, die vorwiegend theologisch dennoch die neueren Wissenschaften mit allen ihren Resultaten in sich vereiniget, und in dieser Form neben die bisherigen theologischen wie nicht theologischen Disciplinen als eine beiden ebenbürtige sich hinzustellen vermag. Und diesen Erfordernissen und mithin auch denen der Zeit entspricht den obigen Andeutungen zufolge keine besser und keine vollkommener, als

die, welche wir mit dem Namen der Schöpfungsgeschichte bezeichnen. Sie geht zunächst aus der richtigen Auffassung und Auslegung der christlichen Schöpfungslehre, insbesondere der mosaischen Schöpfungsurkunde hervor. Sie umfaßt metaphysisches und naturphilosophisches, und vereinigt beides zu einem eigenen theologischen Gebiete. Von ihrem Doppelbegriffe als Schöpfung und Geschichte der Schöpfung ausgehend, dürfte sie zwei Haupttheile umfassen: einen metaphysischen und einen naturphilosophischen oder naturwissenschaftlichen. Der erstere würde alle bisherigen kosmologischen Systeme der Philosophie und der Mythengeschichte umfassen, sie kritisch beleuchten und ihre Unhaltbarkeit darthun. Dann dürfte er sich zu der mosaischen Urkunde wenden, sie speculativ-exegetisch durchforschen und ihren metaphysischen Inhalt, ihre höheren Grundideen entwickeln — diese endlich in der Creations-Theorie philosophisch beweisen, und in klaren, anschaulichen Gegensatz zu allen jenen Systemen stellen. Der andere Theil müßte die Natur philosophisch erfassen, und ihre gesetzmäßige Entwickelung und Ausbildung mit Hilfe aller bisherigen Naturwissenschaften zur Uebersicht bringen. Mit der Charakteristik des sichtbaren Himmels beginnend, wobei der Anschluß an alle astronomischen Resultate der Neuzeit stets einzuhalten wäre, würde sie in der Astrogonie die Entstehung der Weltkörper naturphilosophisch zu entziffern versuchen, hierbei aber zugleich die unrichtigen astrogonischen Hypothesen widerlegen, ja eine wichtigere und entsprechendere aufzustellen nicht unterlassen dürfen. Dann würde sie zu unserem Planeten übergehen, und von seinem Urzustande beginnend seine geologische Ausbildung verfolgen: hier würde sie alle bisherigen Resultate der Geologie benützen, ihre geogonischen Hypothesen beleuchten, mit steter Würdigung der Bibel und wissenschaftlicher Vertheidigung ihrer Lehren gegen alle Anfechtungen. Sie würde aber hauptsächlich bei dem organischen verweilen, das paläontologische wie auch das gegenwärtig Bestehende, Vollendete dieses Reiches mit Hilfe der Paläontologie, Naturgeschichte, physiologischen Chemie, Physiologie und Anatomie gehörig beleuchten — endlich mit der wichtigsten und zugleich umfangreichsten Lehre von der Menschbildung oder Anthropogonie würde das Ganze würdig beschlossen sein. Hier

sind blos die äußersten Umrisse der Wissenschaft gezeichnet, woraus aber jeder Denkende das Fach- und Zeitgemäße derselben ohne weitere Andeutungen von selbst einsehen wird. Auf diese Art würde die Theologie von dieser Seite einen neuen von der Zeit geforderten Aufschwung erhalten, sie würde in das verlorene Gleichgewicht mit den neueren Wissenschaften wieder zurückversetzt werden, das ihr die Neuzeit zu ihrem größten Nachtheile entrissen hatte.

Schließlich müssen wir noch auf eine besondere Erscheinung im Gebiete der neueren Wissenschaften aufmerksam machen. Die wißbegierige Neuzeit hat nicht blos die verschiedenartigen Gebiete und Formen der Natur ihrer eifrigen Erforschung unterworfen, sondern auch die Menschheit in ihren weltgeschichtlichen Momenten; darunter hat man auf die verschiedenen Religionssysteme alter und neuer Zeit sein besonderes Augenmerk gerichtet. Ebendadurch aber ist die Mythologie in eine neue Phase getreten, sie ist aus einer blos erzählenden und beschreibenden zu einer philosophisch untersuchenden und vergleichenden Wissenschaft geworden. Mit Hilfe der Philologie, der Archäologie und hauptsächlich der Astronomie sucht man die Bildung und Entwicklung der alten Religionen und ihres Cultus vernünftig zu erklären, und auf ihre wahren und natürlichen Ursachen und Gründe zurückzuführen. Der Erklärungsgrund für alle Erscheinungen in den mythischen Culten wird ziemlich allgemein von den neueren Mythologen in astronomischen geographischen und meteorologischen Phänomenen gesucht und gefunden. Ueber diese Ansichten hätten wir hierorts nichts weiter zu bemerken, wenn man blos auf die Mythen der alten Völker sich beschränken würde. Allein man erstreckt diese Methode auch auf die Bibel des alten wie des neuen Testamentes; diese Methode macht mit der Bibel keine Ausnahme und verwechselt sie mit den übrigen mythischen Schriften und Ueberlieferungen der alten Welt. Deßhalb muß auch von dieser Seite her ein kräftiger Damm den daraus gezogenen Consequenzen entgegengesetzt werden; denn welche Gefahren von da aus die Reinheit des Glaubens bedrohen, wird noch Jedwedem durch das Erscheinen eines berüchtigten Buches vor einigen Jahren in lebhafter Erinnerung geblieben sein. Es wurde bereits angedeutet, daß der Schöpfungsge-

schichte auch dieser Gegenstand nicht fremd bleiben kann; denn in ihrem metaphysischen Theile untersucht sie alle kosmologischen Systeme der alten Mythologie, sie erweist ihre Haltlosigkeit, und weiset denselben bezüglich zu der mosaischen Kosmogonie den gebührenden Platz an. Jedoch hauptsächlich sind es die astronomischen Lehren der Schöpfungsgeschichte, welche in dieser Hinsicht der Vertheidigung der Bibel gegen jene voreilige Vermischung ihres Inhaltes mit dem Mythischen wohl zu statten kommen. Hier wird die eigentliche Basis gelegt, auf welcher ein solides apologetisches Urtheil von jedem Wahrheitsfreunde gegründet werden kann. Man gelangt nemlich zu der Ueberzeugung, daß jene Ansicht, die alle Religionen auf Astronomie und Meteorologie zurückzuführen strebt, in dieser Allgemeinheit nicht haltbar sei, und daß noch manches andere als die bloßen äußeren Erscheinungen zur Bildung der Mythen und Ausartung der Religionen mitgewirkt haben müsse. Aber die allerdeutlichste Ueberzeugung wird Jedermann durch jene astronomischen Grundlehren gewinnen, daß die Bibel und ihre heiligen Wahrheiten mit den Mythen anderer Völker, mit deren astronomischen Culten und mit der Astronomie überhaupt nichts gemeinschaftlich haben, daß der Gott der Bibel, der יְהוָה צְבָאוֹת, weder ein Sonnen- noch ein Planeten-Gott, weder Simson noch Saturn, weder Mars noch Molock oder Dagon, noch sonst etwas Mythisches sei, sondern Derjenige, der vor, außer und über der Welt von Ewigkeit lebend und dieser erst durch freie Schöpfung das Leben spendend, durch Offenbarung und durch vernünftige Betrachtung seiner Werke erkannt werden kann, so daß, um mit dem Apostel zu reden, alle jene nicht zu entschuldigen sind, welche die Herrlichkeit Gottes des Unvergänglichen mit dem Vergänglichen verwechseln: „διότι τό γνωστόν τοῦ θεοῦ φανερόν έστιν ἐν αὐτοῖς. Ὁ θεός γαρ αὐτοῖς ἐφανέρωσε. τά γάρ αόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτισεως κόσμοῦ τοὶς ποιήμασί νοούμενα καθορᾶταί, ἣ τε αιδὶος αὐτου δύναμίς καὶ θειότης εις το ἐιναι αὐτούς ἀναπολογήτους. διότι γνόντες τόν θεὸν οὐχ ὡς θεόν ἐδόξασαν ἢ ηὐχαρίστησαν, ἀλλ' ἐματαιώθησαν ἐν τοῖς διαλογισμοῖς αὐτῶν. Rom. 1, 19—20.

Dr. Scala.

11.

Zur Christologie.

Das Charakteristische unserer Zeit, — der Angelpunct, um welchen sich alle religiösen, politischen und socialen Kämpfe der vielbewegten Gegenwart drehen, sind die Geburtswehen im Subjectivirungsprocesse des Christenthums. Es mußte im Verlaufe der Weltgeschichte der Zeitpunct kommen, auf welchem der Geist des Menschen nach seiner langjährigen Vertiefung in das im Christenthume gegebene Glaubensobject, in dem der Mensch von der persönlichen Würde seiner eigenen Wesenheit durchdrungen wurde, zu sich selbst zurückkehrte: um seine Wesenheit zu erforschen, um das Buch der Schöpfung zu lesen, um die giftgeschwollene Riesenschlange des Zweifels abzuwehren. Es mußte diese Periode der Weltgeschichte erscheinen, weil letztere eben die äußere Darstellung des in der Menschenwelt vereinigten Gedanken- und Willens-Concentus der begrifflichen Natur und der selbstbewußten Geister ist. — Deutschland hat die Gottgegebene Aufgabe: die im Christenthume positiv gegebene Glaubens- und Sittenlehre, in so weit sie Offenbarung Gottes, des Dreieinigen, als Weltschöpfers sind, in ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen des Selbstbewußtseins aufzuweisen, die positiven Glaubens- und Sittenlehren aber, in so fern sie den dreieinigen Gott, als Welterlöser offenbaren, dadurch in ihrer Vernunftgemäßheit darzuthun: daß ihre dialektische Nothwendigkeit aus der Beachtung des dermaligen Weltzustandes und des Restaurationsbegriffes ersichtlich wird. —

Der Restaurationsbegriff gewinnt seinen Inhalt aus der Erwägung des Wesens und der Folgen der Sünde und der ursprünglich verwirklichten göttlichen Welt-Idee.

Diesen in seiner Quantität und Qualität darzustellen ist Gegenstand der Christologie. Diese hat also nothwendig ihre wissenschaftliche Voraussetzung an der Kosmologie und Theologie. Wir

setzen die Kosmologie zuerst an, weil wir von der speculativen Christologie handeln. — Wie die Kosmologie, so die Theologie, und wie diese beiden, so gestaltet sich die Christologie. —

Die begriffliche Reflexion der beweglichen Griechen über sich selbst, hat als Cult den absoluten Humanismus der Plastik des Gefühles hingestellt. — Mit Christus ist die himmlische Weisheit, die Ideenweisheit als Lehrwort in der Menschheit niedergelegt worden. — Die katholische Theologie hat bis in die neuere Zeit die rein negirende Gegnerschaft mit der logisch-formalen und geschichtlichen Apologetik zurückgewiesen. — Nun fordert aber unsere Zeit, in welcher die begriffliche Anthropologie, Kosmologie und Theologie eine neue Glaubens- und Sittenlehre, welche das gerade Gegentheil von der christlichen ist, hinausposaunt, eine Bewährung und Bewahrheitung der letzteren und eine Aufweisung der Einseitigkeit der ersteren in der idealen Lehre vom Menschen, der Welt, Gott und Christus. —

Das protestantische Deutschland ist in Hegel, Strauß, Feuerbach zur begrifflichen Reflexion über sich selbst im kalten Verstande, im nackten Begriffe fortgeschritten; der logische Monismus stellte den atheistischen Humanismus der Theorie als Kalb zur Anbetung auf. — Daumer, Ruge, Noak und Consorten sehen mit erheuchelter Geringschätzung auf die pantheistische Theorie herab; sie erheben auf ihren Händen als völkerbeglückenden Moloch den Humanismus als Atheismus der That, des Lebens „des sittlichen Triebes der Gemeinde," wie Noak (S. 17.) in seiner Schrift: „Das Mysterium des Christenthums" (Leipzig 1850.) sich äußert. — Dr. Noak will in dem angezogenen Geisteskinde, „im glücklichen Momente die Fülle geistiger Beziehungen," welche Lessings genialer Tiefblick („des Patriarchen der deutschen Geistesfreiheit") in der Unterscheidung zwischen Religion Christi und christlicher Religion niedergelegt hat, herausgefunden haben. Von dieser Leistung hat er eben keine geringe Ansicht, wenn er (S. 10.) mit seltener Offenherzigkeit gesteht: „daß (damit) das Geheimniß des nun fast zweitausend Jahre lang mißverstandenen Christenthums entdeckt sei." (!) —

„Die moderne Apologetik," schreibt der Verfasser (S. 10.), „ist die Religionsphilosophie, die speculative Theologie," und (S. 12.) „die Apologetik hat die Einheit (besser: Uebereinstimmung) von Selbstbewußtsein und Offenbarung in ihrem wahren speculativen Sinne darzuthun." Wir erklären uns mit diesen beiden Aeußerungen buchstäblich einverstanden. Wir sind aber der Ansicht, daß die Apologetik einen unverwüstlichen und keinen hypothetischen Ausgangspunct haben müsse, weil sonst das ganze Gebäude derselben und wenn es auch noch so logisch aufgeführt wäre, in der Luft stände. Der unverwüstliche Ausgangspunct ist uns nun das Selbstbewußtsein des Menschen. Damit sollte der Verfasser um so eher einverstanden sein, als nach seinen Worten die Einheit von Selbstbewußtsein und Offenbarung in der Apologetik erzielt werden soll. — **Dr.** Noak hätte also vor Allen eine Analyse des menschlichen Selbstbewußtseins vornehmen sollen. Er hätte vor den Augen der Leser die Frage beantworten sollen: was ist der Mensch? — Allein er stellt als ausgemachte Wahrheit hin, daß der Mensch bloßes Individuum der Menschengattung ist. — Noak kennt nur das begriffliche Denken; ein genetisches Herleiten des Besonderen aus dem Allgemeinen und ein formales, gedankliches Verallgemeinen aus der Welt der Besonderungen. — Die Geisterwelt ist ihm ein unbekanntes Land. Daher seine Geschichtsanschauung oder besser Geschichtsfabrication. „Der historische Christus (S. 8.) der Kirche ist allerdings ein geschichtlicher, auf dem Wege geschichtlicher Entwicklung entstandener Begriff, dessen Entstehung und Ausbildung allerdings an Jesus von Nazareth geschichtlich anknüpfte, aber nicht an ihn als Individuum, sondern an die von ihm ausgegangenen geistigen Anregungen;" (S. 9.) „der Begriff des historischen Christus ist ein geschichtlich gewordener Begriff, dem kein einzelnes Individuum entspricht; er gehört der Dogmengeschichte an." — Daher erklärt sich der Verfasser (S. 19.) mit Strauß einverstanden, wenn dieser sagt: daß unsere Zeit in der Christologie zur Idee (= Begriff) im Factum, zur Gattung im Individuum geführt sein will. — Da dem Verfasser die Brille der Begriffsfreiheit bei Erwägung der jüdischen Geschichte auf der

Nase sitzt, so wundert uns seine subjective Geschichtsbetrachtung von S. 22—41 nicht. Aeußerst burlesk ist die Darstellung, wie bei den Juden sich die Messiasidee entwickelt habe. Die Geschichte bildet dem Verfasser immer den Hintergrund, aus dem die erweiterte Messiasidee, man weiß nicht wie, in den Vordergrund tritt. Ueberhaupt ist nicht einzusehen, durch wen die Messiasidee in die Menschheit gekommen? Wozu sie da sei? Es ist nur ein Spiel mit einem selbstgemachten Begriff. — Ob die orientalische Concretheit und Anschaulichkeit es je zu einer solchen leeren Abstraction und Verstandesverflüchtigung eines deutschen Begriffsweisen, der die Weltgeschichte in seine logischen Schemen einzwängen will, gebracht hätte, wird billig bezweifelt. Darum sind wir auch der Ueberzeugung, die Messiashoffnung bei den Juden sei auf einem ganz andern Wege entstanden, als der Herr Verfasser wähnt. — (S. 44.) „Der Inhalt (von Jesu Selbstbewußtsein) faßt sich in seiner ganzen Höhe und Tiefe in der Doppelanschauung vom Sohne des Menschen, und vom Reich der Himmel zusammen;“ und (S. 50.) „Jesus hatte offenbar die Ansicht, daß er — obgleich er sich des Menschen Sohn nannte, — doch die in diesem Ausdruck von ihm angeschaute und ausgedrückte Idee in seiner geschichtlich erscheinenden Persönlichkeit nicht vollständig, sondern nur zum Theil verwirklicht erblickte, und sich in der Idee des Menschensohnes zugleich die ideele Gesammtpersönlichkeit der einheitlichen vollendeten Menschheit überhaupt dachte, welche sich als die höhere allgemeine Macht über die erscheinende, empirische Menschheit erweist, oder (mit Strauß zu reden) daß er sich darunter die reele Idee der Gattung, die in der Erscheinung stets gegenwärtige und doch in derselben niemals ganz aufgehende, sondern stets über dieselbe übergreifende Idee der Menschheit dachte.“ — Dieser Passus ist das anders formulirte Gerede von der Fröbel'schen allgemeinen Menschenmöglichkeit. Das Ganze hat seine Wahrheit, wenn der Begriff der einzige Gedanke auf der Erde ist. — Was aber schon längst mit Evidenz von Dr. Günther als unwahr dargethan ist. Wozu denn dieses Ignoriren? Ist das Sache der Wissenschaft? — Die Messiasidee des Verfassers ist ein leerer Begriff; dieser ist

der Heiland der Menschheit; unter der Wiederkunft Christi (S. 90.) versteht der Verfasser die Zukunft der Messiasidee, die aber immer zukünftig bleibt. — Also: die einzelnen Menschen und Völker sollen für die annäherungsweise Verwirklichung der Messiasidee des Verfassers im Schweiße ihres Angesichtes ringen, um dann als Seifenblasen im All' aufzugehen: das ganze Geschlecht soll von dieser Sisiphusarbeit gedrängt werden, um sie nie zu vollenden? — Tröste dich Menschheit ob deiner herrlichen Lebensaufgabe! — Wir wollen sehen, ob sich der Mensch Christum, ohne daß er im Gefängnisse der Dogmatik, von dem der Verfasser so viel faselt, sitzen bleibt, nicht anders denken kann und muß, als Dr. Noak. —

Die speculative Christologie, wie schon bemerkt, fußt auf der speculativen Theologie und Kosmologie, diese aber hat zu ihrer nicht zu umgehenden Voraussetzung die Anthropologie. — Die folgenden Bemerkungen wollen nur als magere Grundlinien angesehen werden. —

Der Mensch, wenn er seinen Selbstbewußtseins-Inhalt analysirt, findet sich als geschaffenes Doppelwesen. — Der sich widerstreitende Dualismus im menschlichen Wollen über denselben Gegenstand zur nemlichen Zeit beurkundet, daß der Mensch ein Doppelwesen ist. Wo ein Krieg ist, dort müssen wenigstens zwei Mächte sein. Im Menschen sind demnach zwei Lebensprincipe vereiniget, nemlich Natur und Geist, Trieb und Freiheit, Naturgesetz und Sittengesetz. — Der Geist, welcher sich als freier weiß, weiß sich daher als den edlern, als den zur Herrschaft über die Natur berechtigten Factor, und darum ergeht von der geistigen Erkenntniß, von dem Gewissen an den Willen des Geistes die unbedingte Forderung: den Scepter über die Natur zu ergreifen. —

Jeder Mensch, der in seiner Selbstbeobachtung seine Aufmerksamkeit auf den Inhalt seines Bewußtseins wendet, findet, daß er eine große Mannigfaltigkeit von Vorstellungen besitzt. Sie sind Anschauungen, vermittelt durch die Organe des Gesichts, Gehörs, des Geruches, Geschmackes und der Tastung, z. B. die Anschauungen: Baum, Donner, Duft, Säure, Härte. Jeder Mensch erhält diese Anschauungen dadurch, daß er mit den betreffenden Wirklich-

keiten in Berührung gekommen und durch die entsprechenden Sinnesorgane sich Vorstellungen von ihnen hineingebildet hat. — Das Wie dieser Hineinbildung ist uns ein Räthsel. —

Der Inhalt der Anschauungen = Gemeinbilder enthält die Gestalt, Ton, Beschaffenheit u. s. w. von den Wirklichkeiten. In der Anschauung „Apfelbaum" sind nur die äußeren Merkmale des angeschauten Apfelbaumes, als: Stamm, Aeste, Blätter u. s. w., zusammengefaßt. Ich weiß aber in dem Gemeinbilde als solchen nicht von dem Grunde, vom Sein. — Das Gemeinbild hat seinen Gegenstand in der Sinnenwelt; es ist durch die Sinne erhalten und umfaßt die Gestalt, die Merkmale des Gegenstandes. —

Ist aber mit den Gemeinbildern unser Wissensinhalt abgeschlossen? Neben ihnen hat jeder selbstbewußte Mensch in sich den Ichgedanken; aber kein Mensch hat sein Ich je geschaut. „Ich denke, also bin ich." — Der Ichgedanke hat somit seinen Gegenstand nicht in der Außenwelt, er ist nicht durch die Sinne erhalten; sein Inhalt ist nicht der einheitliche Zusammenschluß von Merkmalen, sondern das Sein, der Grund. — Daß beide Denkprocesse nicht aus einander entstehen können, liegt auf der Hand; sie können also nur Offenbarungen, Aeußerungen zweier Lebensprincipe sein, die durchwegs verschieden sind. — Der Mensch ist also ein Doppelwesen. —

Die — sich in den beiden Willen aussprechenden — Gesetze stellen den Menschen thatsächlich als Gesetztes, oder als Geschöpf hin. Das geschaffene, selbstbewußte Doppelwesen muß sich aber nothwendig den selbstbewußten Schöpfer denken, der es geschaffen und bevor er es schuf, gedacht hat. — Beachten wir die beiden Denkprocesse im Menschen und untersuchen wir ihren Inhalt, so werden wir an jedem derselben einen Mangel, ein Unvollendetsein in einem gewissen Sinne entdecken. —

Was ist der Inhalt des Naturdenkens? — Wir haben gefunden: blos die Merkmale eines Gegenstandes. Die Anschauung, welche wir von einer Tulpe haben, faßt nur die Gestalt und Theile ihres

organischen Baues: Stamm, Blätter, Kelch, Krone u. s. w., zusammen. — Wissen wir aber in diesem Bilde als solchem, welches wir von der angeschauten Tulpe in uns herumtragen, von dem Sein oder Principe, aus dem und durch welches sie herausgestaltet ist, und durch das sie lebet und webet? — Können wir das Wesen der Tulpe anschauen? — Das gemeinbildliche Bewußtsein ist also mit einem Mangel behaftet; denn es schaut wohl die äußern Erscheinungen, es weiß aber weder um das Wesen, noch schaut es dasselbe. —

Der Geist des Menschen weiß im Ichgedanken um sein eigenes Sein, aber er schaut es nicht; er nimmt wohl seine Erscheinungen = Thätigkeiten unmittelbar wahr, das Sein aber ist ihm durch diese vermittelt. Der Menschengeist weiß um sich als Grund, als Träger, als Lebensprincip; deßhalb ist der selbstbewußte Mensch auch unwillkürlich genöthiget, den Gegenständen seiner, aus der Körperwelt erhaltenen, Gemeinbilder ein Sein, einen Träger unterzustellen. — Das Wissen des Geistes ist also im Vergleiche mit dem Bewußtsein in der Sinnenwelt ein vollkommeneres. — Das Gesetz der Ursächlichkeit und des Endzweckes wird nur vom Geiste gefaßt.—

Wir wissen, daß der Mensch ein Doppelwesen von Geist und Natur ist. Die Menschheit ist also eine Vereinswelt von einer Körper- und Geisterwelt. Die Wirklichkeit der Vereinswelt setzt die Wirklichkeit der beiden Welten in der Getrenntheit so gewiß voraus, so gewiß die Idee der Menschheit, als einer Vereinswelt, in Gott durch die Ideen der Geister- und Körperwelt bedingt gedacht werden muß. — Unser Geist kann sich die Welt nur als einen Organismus denken, dessen Factoren das Geisterreich, die Körperwelt und die Menschheit sind. —

Der Mensch findet sich als ein geschaffenes Doppelwesen. — Er weiß, daß sein Körper durch Zeugung geworden; er weiß, daß sein Geist in der Zeit, und wie ihm die Erfahrung bei anderen aufweiset, um das dritte Lebensjahr durch fremden geistigen Einfluß selbstbewußt geworden ist. — Der Mensch ist aber überzeugt, daß sowohl für seinen Körper die wirkliche Möglichkeit in den Eltern; als auch für das geistige Selbstbewußtsein die wirkliche Möglichkeit in ihm

schon vor dem Selbstbewußtwerden vorhanden war. Der Mensch weiß sich daher als ein Vereinswesen einer doppelten gewordenen Offenbarung früher dagewesener wirklicher Möglichkeiten. Da die Offenbarung eines jeden Lebensprincipes das Licht seiner Selbsterfassung ist, so weiß sich jeder Mensch als ein gewordenes zeitliches Licht. Er weiß sich als ein Doppellicht, das er nicht durch sich, sondern durch Andere geworden ist. Wenn auch beide Vereinsfactoren im Menschen selbstständig, der eine schauend, der andere wissend, leuchten: so haben sie doch das Licht nicht selbst angezündet; — und kann auch die einmal selbstbewußte Leuchte im Menschen, weder von Gott, noch von sich selbst, noch durch andere mehr ausgelöscht werden; so muß doch, bis die geistige Mündigkeit eintritt, ununterbrochen Oel in die Geisteslampe gegossen werden. —

Das schauende Augenlicht erlöscht aber bei jedem Adamskinde, jedoch nur vorübergehend, ganz; überdieß ist die durchgängige Abhängigkeit dieser Leuchte von den äußeren Bedingungen der großen Körperwelt weltbekannt.

Weil der Mensch ein gewordenes Licht ist, so muß er auch ein gewordenes Sein sein. Und weil er ein Geschöpf ist, kann er sich nicht ohne fremde Einwirkung offen werden, und anderen offenbaren. — Der Schöpfer ist aber dann ein ewiges, weil aus sich gewordenes Licht; ein Licht, welches mit dem Sein zusammenfällt.— Der Mensch muß sich demnach Gott als ewige Selbstoffenbarung, als ewiges Selbstlicht denken.

Der Mensch, als Doppelwesen zweier wesenhaft verschiedener Lebensprincipe, welche einen Mangel in ihrer Selbstoffenbarung aufweisen, steht da als sicher deutender Zeiger für sich als einer Gedankenverwirklichung Gottes; als ein lebendiges Bild dafür, daß die innere Offenbarung Gottes eine Selbst- oder Wesensschauung ist. — In Gott kann aber eine Wesensschauung nur dann gedacht werden, wenn er ein dreieiniger ist. Denn nur wo Wesensgegenüberstellung und Wesensgleichsatz ist, dort ist eine Selbstschauung = ein unmittelbares Erfassen des Seins.

Das Lebensprincip der Körperwelt hat eine sich selbst in

der Materialisirung veräußernde Gegenüberstellung und einen, die frühern Veräußerungen verinnenden Gleichsatz; daher ist die Offenbarung, das Licht der Körperwelt, nur das Gemeinbild. —

Die geschaffenen geistigen Lebensprincipe haben eine an ihnen vorgehende, aber nicht sie zersetzende Thätigkeitsgegenüberstellung, die Rückbeziehung derselben auf das Sein als Gleichsatz, — daher ist die Offenbarung der geistigen Geschöpfe die Idee, das Licht der Geisterwelt, das Selbstbewußtsein. —

In Gott ist Selbstschauung, also ist er eine Personen-Trias; dann hat aber jede Person den beiden andern gegenüber einen Nichtichgedanken. Es ist also die göttliche Selbstschauung von Ewigkeit von einen Nichtichgedanken begleitet gewesen; welcher seinen Inhalt als Gegenbild Gottes, durch Gott aus der göttlichen Selbstschauung erhalten hat; nur so kann die Genesis des Weltgedankens gedacht werden. — Darum muß sich das innere Leben Gottes in der Welt so weit spiegeln, als es bei der wesenhaften Verschiedenheit zwischen Gott und Welt möglich ist. — Daher findet sich in der Welt die Form der innern Selbstoffenbarung Gottes: Selbstbewußtsein und Schauen, aber an die Geister- und Körperwelt vertheilt, daher spiegelt sich in der Dreiheit der Weltbestandtheile die Dreipersönlichkeit Gottes, daher weiset eine genaue Durchforschung der Lebensform der Weltfactoren die Geisterwelt als Nichtich des Vaters, die Köperwelt als Nichtich des Sohnes und die Menschheit als Nichtich des heiligen Geistes auf. —

Gott hat sein selbsthervorgebrachtes, gedankliches Gegenbild, die geschöpfliche Weisheit, den Abglanz der göttlichen Weisheit, in der Schöpfung ins Sein und Dasein gesetzt. Die Welt ist der seiend und lichtgewordene Gedanke Gottes. Diese Weltidee nun offenbart sich dem Menschen nach den drei Grundkräften des selbstbewußten Geistes. Sie offenbart sich dem erkennenden Geiste: als die Idee des geschöpflich Wahren, hinweisend auf Gott als das Urwahre. Sie offenbart sich dem wollenden Geiste als: die Idee des geschöpflich Guten, hinweisend auf Gott als das Urgute, die Urheiligkeit. Sie offenbart sich dem fühlenden Geiste

als: die Idee des geschöpflich Schönen, hinweisend auf Gott als das Urschöne. — Die Welt stellt sich in dieser ihrer Beschaffenheit mit einer doppelten Bestimmung hin, nemlich mit der innewohnenden: sich als das geschöpflich Wahre, Gute und Schöne darzustellen; dann mit der hinausgreifenden: in Vereinigung zu treten und zu bleiben mit dem Urwahren, Urschönen und Urguten. Schon die Erreichung der immanenten Bestimmung ist ohne hilfreiches Hereingreifen Gottes nicht möglich, wie das aus der Einsicht in die creatürliche Abhängigkeit leicht klar wird. Die Welt ist also zu ihrer immanenten und transscendenten Vollendung an den Liebes- oder Gnadenverkehr mit Gott angewiesen. Wie die Schöpfung nur als Substanzialisirung der geschöpflichen Weisheit, so kann die geschaffene Welt, um ihrer Bestimmung willen, nur in Vereinigung mit Gott gedacht werden; als Reich des Lichtes, des Lebens und der Liebe. —

Vergleichen wir aber nun den nunmehrigen Zustand der Welt mit der Weltidee, so entdecken wir eine gewaltige Dissonanz. Als Ursache dieses Widerspruches der Wirklichkeit mit der Idee kann der Denker nur den Mißbrauch der geschöpflichen Freiheit angeben; — die Sünde. Diese aber ist eine Störung des der Welt als Ordnung, als Gesetz immanenten göttlichen Willens, eine mittelbare Verletzung Gottes, der Urheiligkeit. Die Sünde hat die Lüge, das Böse, die Häßlichkeit geboren, ihr Kind ist das Reich der Finsterniß, des Todes und Hasses. Dieses ist das Product der eigenwilligen That der Geschöpfe.

Sollte nun die Welt nicht rettungslos untergehen, sollte die geschaffene Weisheit nicht vernichtet sein; — so mußte eine Restauration erfolgen. — Bedingung für die Möglichkeit einer Restauration war die Sühnung der Sünde nach ihrer Breite und Tiefe, denn die Sünde ist eine Verletzung der Heiligkeit Gottes. Die Sühne kann aber nur die schuldlose und freiwillige Liebe leisten. — Die Restauration selbst mußte als Darstellung der Idee des geschöpflich Wahren, Guten und Schönen in Wort und That sich äußern, durch sie muß das Reich des Lichtes, des Lebens und der Liebe wieder hergestellt werden. —

Der Sünde-lose Restaurator mußte nothwendig ein Geschlechtsglied sein, denn die Sühne ist eben nur durch eine stellvertretende Genugthuung möglich; wo aber diese statt haben soll, dort muß ein Gattungsverband sein. — (Daher konnte sich auch die Heiligkeit Gottes nur dem Menschengeschlechte gegenüber als Barmherzigkeit äußern, während sie den gefallenen Engeln gegenüber als Gerechtigkeit auftrat.) —

Der Erlöser durfte also nicht leiblich auf dem Wege der Zeugung von Adam abstammen. Gott hatte aber die vorausbestimmte Menschenanzahl in Adam, als Stammvater, schon geschaffen dem Leibe nach; ferner gehörte der sühnende Mensch nicht in die Welt-Idee Gottes als solche, weil er durch die Sünde bedingt ist; daher konnte er nur durch Menschwerdung einer göttlichen Person ins Sein treten. Gott selbst mußte die Sterblichkeit anziehen, um als zweiter Adam durch freiwillige Aufsichnahme der Unordnung und der Folgen der Sünde eine äquivalente Genugthuung zu leisten, um den Tod durch den Tod zu besiegen. — Warum kein Engel Mensch werden konnte, wird wohl keiner Auseinandersetzung bedürfen. —

Der Erlöser kann nur als Gott-Mensch gedacht werden, ein bloßer Mensch als Erlöser könnte gar nicht, (gesetzt auch, daß er die Erlösungsaufgabe hätte vollbringen können, was aber die Einsicht in das Wesen der Restauration genügend widerlegt,) als ein wirklicher gedacht werden. —

Der Erlöser muß als Gott-Mensch, als Hoherpriester (im Opfer- und Gnadenamte); er muß als Lehrer des Wahren, Guten und Schönen; er muß als künftiger Richter und Todtenerwecker, als König der Menschheit gedacht werden. — Einen solchen concreten Erlöser mit den besagten Prädicaten erheischt: die aus dem Wesen und den Folgen der Sünde und aus der Welt-Idee im Vergleiche mit der dermaligen Weltlage erhobene Restaurations-Idee. — Daraus wird ersichtlich sein, wie viel Wahrheit an der Aeußerung Straußens in seinem „Leben Jesu" ist: „Das ist der Schlüssel der ganzen Christologie, daß als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee,

aber eine reele gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Functionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott." —

Der Erlöser mit den Prädicaten, wie ihn die Restaurations-Idee fordert, wurde schon gleich nach der Geburt der Sünde den Menschen versprochen; als solcher wurde er von Gott den Patriarchen verheißen, als solcher, in allen seinen Functionen, wurde er auf Inspiration des außer- und überweltlichen Gottes im prophetischen Bilde gezeichnet; als solchen verkünden ihn die heiligen Schriften des neuen Bundes; als solchen predigten ihn die Apostel; als solchen lehrt ihn die Kirche. —

Wenn Dr. Noak (S. 43.) sich also ausspricht: „Es handelt sich darum, von dem in dem Schooße der ältesten christlichen Gemeinde gebildeten Lehrbegriffe der neutestamentlichen Schriftsteller, die von Christus (de Christo) redeten und in ihrem Selbstbewußtsein Christum und seine Lehre zu einer Glaubenslehre verarbeiteten (!), die Christum zum Inhalt hatte, zu dem Evangelium vorzudringen, welches durch Christus (a Christo) verkündet worden ist;" so glaube ich kühn (abgesehen von aller Inspiration) behaupten zu können, daß das unbefangene, concrete Selbstbewußtsein der Apostel weit befähigter war, die Lehre Christi in ihrer Reinheit wieder zu geben, als die zersetzende Begriffsretorte Dr. Noak's und Consorten. — Geist, Wahrheit und Leben lassen sich nicht in die Kategorien der begrifflichen Logik schrauben. — S. 97. sitzt der Verfasser über das Mittelalter zu Gericht; „der Weltanschauung des Mittelalters hätte der innerste Lebensnerv des specifisch Christlichen gefehlt, wenn nicht eine praktische Vermittlung zwischen beiden Welten (Dießseits und Jenseits) eine Versöhnung des klaffenden Gegensatzes in irgend einer Gestalt für den Geist sich dargeboten hätte. Diese Vermittelung trat in die innere Dialektik der mitteralterlichen Erscheinungsform der Messiasidee dadurch ein, daß zwischen der vergangenen irdischen Erscheinung des Gottmenschen und sein himmlisches Walten im Reiche des Vaters in die Mitte gestellt, als der bewegte Vordergrund des

messianischen Gemäldes die irdische Hierachie sich darstellte. Die sichtbare Kirche mit ihrem streng gegliederten monarchisch-aristokratischen Organismus erschien als die Repräsentation des jenseitigen (?) Himmelreiches im Diesseits als das sichtbare Ab- und Nachbild der himmlischen Hierarchie des Vaters, des Sohnes, der Mutter Maria, der Heiligen und Engel. (!!) Die durch die Weihe mit einem unauslöschlichen Charakter der Heiligkeit (?) versehenen Priester waren für die vom höheren göttlichen Leben verlassenen Laien die Vermittler mit Gott und Christus (?) — Der als Gottmensch in den Himmel gerückte, welcher für die irdische Kirche, wie für die Welt überhaupt jenseitig blieb, wird im allerheiligsten Sacrament durch die Vermittlung des priesterlichen Thuns (!) in tagtäglicher Wiederholung, auf übernatürliche, magische (!) Weise zu wahrhafter und wesenhafter Gegenwart hereingezaubert (!)." — Bei diesem Passus des Verfassers weiß man nicht, ob man sich mehr über die Kühnheit im Absprechen, oder über die gründliche Ignoranz desselben in Sachen des Katholicismus wundern soll. —

Wenn der Erlöser dem Geschlechte die Erreichung seiner doppelten Bestimmung nach der Sünde wieder möglich gemacht hat; wenn er sein Werk als Geschlechtsglied im Geschlechte und für dasselbe geleistet hat, mußte es nicht nach seinem Hingange in die Hände einer Repräsentation gelegt werden, und zwar nach seinem ganzen Umfange: als Opfer und Opferverdienst? Ist eine solche Repräsentation Magie und Zauber? — Für einen Begriffsweisen allerdings! — Allein der muß erst die Idee aus der Welt hinauszaubern, um den persönlichen Gott in seiner Ueber- und Außerweltlichkeit für das Wissen und Gewissen des Menschen vom Throne zu stürzen. — Müssen nicht der zeitlichen Repräsentation Christi alle jene Prädicate (mit Ausnahme der Gottheit), zukommen, welche dem Erlöser selbst eignen, ihm nemlich als dem Menschensohne; die Prädicate des königlichen, hohenpriesterlichen und prophetischen Amtes? — Darum hat die Stellvertreterin Christi als des Menschensohnes die Vollmacht der Gesetzgebung; die Vollmacht zu opfern das unblutige Kreuzesopfer, die Sünden zu vergeben, die heiligen Sacramente auszu-

spenden; darum stellt sie unter der Leitung des heiligen Geistes die Idee des Wahren in der Glaubenslehre, die Idee des Guten in der Sittenlehre, die Idee des Schönen im Culte dar. Nur die Kirche, welche das Alles leistet, ist die Fortsetzung Christi, sie ist die alleinseligmachende, denn: extra Christum non est salus. — Daß diese Kirche einen unverwüstlichen Bestand bis zum Abschluß der Weltgeschichte haben müsse, damit so sich der Leib Christi durch freies Eingehen der Gemeindeglieder in das Leben Christi, unter Vermittlung der von Christus gesetzten Hierarchie der Kirche, ausgestaltet werde, kann keinem Zweifel unterliegen. — Welche nun unter den bestehenden Kirchen die Trägerin der Erlösung sei, das zu entscheiden, braucht man nur Augen. —

Einen Zug der Schrift Noak's kann ich nicht unberührt lassen; ich meine das ungebührliche Hervorheben des Ethos auf Kosten des Dogmas, des Willens auf Kosten der Vernunft; überhaupt ist das mehr oder weniger Sache der neuern protestantischen Werke im directen Widerspruche zum Urprotestantismus. Solches findet sich bei Schleiermacher, Vatke und in der christlichen Dogmatik von Liebner. — Eine Aeußerung, wie z. B. Vatke's: „Die Religion selbst ist ein wesentlich praktisches Verhältniß," ist und bleibt einseitig, die Dogmatik ist und bleibt die Basis des Moral! —

Wie wir gesehen haben, „so kann sich nur die Idee mit dem Christenthume verständigen, nicht aber der Begriff." Von ihm gilt was der Weltapostel schreibt: „Sie gaben sich für Weise aus, waren aber Thoren. Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnisse und Bilde des vergänglichen Menschen, — darum überließ sie Gott den Lüsten ihres Herzens, — sie, welche die Wahrheit mit der Lüge vertauschten und mehr das Geschöpf anbeteten, als den Schöpfer, welcher gepriesen sei in Ewigkeit. Amen." (Rom. 1, 22—25.)

Egerer.

Literarische Anzeigen und Uebersichten.

6.

Allgemeine Geschichte der katholischen Missionen vom dreizehnten Jahrhundert bis auf die neueste Zeit. Mit besonderer Rücksicht auf Baron **Heerion** bearbeitet von Dr. **Patricius Wittmann.** 1. Band. Augsburg 1846. Druck und Verlag der K. Kollmann'schen Buchhandlung. 291 S. 2. Band 1850. 590 S. 12°.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes hatte anfänglich eine Bearbeitung der „histoire générale des missions catholiques" des Baron Heerion zu unternehmen beabsichtigt. Im Verlaufe seiner Arbeit überzeugte er sich jedoch, daß die blos annalistische Methode Heerion's den Anforderungen der heutigen Geschichtschreibung nicht genüge. Da ihm außerdem das Werk des genannten französischen Kirchenhistorikers einerseits sehr wenig darbot, was er nicht besser und vollständiger aus den ihm zu Gebote stehenden Quellen hätte schöpfen können, und dasselbe anderntheils manche Bestandtheile gar nicht enthielt, welche ihm sehr bedeutsam schienen, so ist der zweite größere Band nach Plan, Stoffsammlung und Form durchaus freie Originalarbeit desselben. Schon in einem frühern Werke: „Die Herrlichkeit der Kirche in ihren Missionen" hatte sich der Herr Verfasser theilweise mit demselben Stoffe beschäftigt. Während er sich aber bei der Behandlung desselben vorzugsweise rednerisch verhielt, ging sein Streben in dem vorliegenden dahin, „die amerikanische Missionsgeschichte möglichst vollständig, gründlich, überzeugend und übersichtlich in der Weise und zu dem Behufe darzustellen, daß sie ebensowohl streng historischen Anforderungen entspreche, wie auch ein Ehrendenkmal der heiligen katholischen Kirche bilde." Sehen wir, wie der Herr Verfasser den an sich gestellten Forderungen entsprochen habe.

Das erste Buch, dessen Umfang mit dem des ersten Bandes zu-

sammenfällt, enthält die Geschichte der Missionen von der ersten Hälfte des 13. bis zu dem Schlusse des 15. Jahrhunderts. Vorherrschend treten hier auf dem Schauplatze die Orden der Franciscaner und Dominicaner auf, ohne daß jedoch die Thätigkeit der Trinitarier und Mercenarier geringgeschätzt werden dürfte. Was den Franciscanerorden betrifft, so schickte schon dessen Stifter Missionäre nach Nordafrika und Syrien ab, ja, wie bekannt, schiffte er sich selbst im Jahre 1219 nach dem Oriente ein. (S. 4 ff.) Wenn auch seine Bemühungen um Gewinnung der Seelen für Christum einen ziemlich geringen Erfolg hatten, so erhielten doch seine Ordensgenossen „gleichsam durch sein Apostolat in dem heiligen Lande das herrliche Vorrecht, die heiligen Orte und den katholischen Glauben in demselben zu bewahren." (S. 6.) Auch der heilige Dominicus hatte bei sich beschlossen, nach Afrika zu gehen, um dort den wahren Glauben zu predigen, und zugleich die Palme des Martyrthums zu erlangen. Zwar wurde er in der Ausführung dieses Vorhabens verhindert, doch sandte er bald darauf ausgezeichnete Ordensmitglieder zur Bekehrung der Mauren nach Spanien und Afrika. (S. 12 ff.) Einen größeren Aufschwung nahm das Missionswesen unter den Päpsten Gregor IX. und Innocenz IV., welche zuerst bis in die entferntesten Gegenden Asiens Glaubensboten sandten. Begünstigt wurden diese Missionen bald durch die Verbindungen, welche mehrere mongolische Herrscher mit den abendländischen Königen gegen die Türken einzugehen wünschten, und wegen welcher auch einige eine Geneigtheit zur Annahme des Christenthums an den Tag legten. (S. 24—55.)

Um die Thätigkeit der Missionäre fruchtbarer zu machen, faßte schon der dritte General der Dominicaner, Raimund von Pennaforte, den Plan, die Wissenschaft zur Verbreitung des Glaubens zu benützen. „Er bat den in der Kirche damals schon hochgeehrten Thomas von Aquin ein Werk zu fertigen, das eine beweisführende, klare und methodische Auseinandersetzung der Wahrheiten der christlichen Religion nebst der Entgegnung auf die Einwürfe der Ungläubigen enthielte. Der heilige Lehrer ergriff alsbald die Feder und schrieb seine „vier Bücher von dem katholischen Glauben" oder „die Lehre gegen die

Heiden." „Raimund von Pennaforte war der Erste, der dieses Werk, und zwar wie ein Geschenk vom Himmel empfing." (S. 82.) Außerdem führte derselbe in den Häusern seines Ordens das Studium des Arabischen und Hebräischen ein. Einige Jahrzehnte später widmete sich ein Franciscaner, der berühmte Raimund Lullus, mit großem Eifer ebensowohl dem Studium der Wissenschaften, besonders der morgenländischen Sprachen, als dem eigentlichen Missionswerke. Seinem Einflusse war es zu verdanken, daß das allgemeine Concilium von Vienne vorschrieb, es sollten fünf Collegien zum Studium der orientalischen Sprachen, nämlich zu Rom, Bologna, Paris, Salamanca und Oxford gegründet werden, und zwar auf Kosten des Papstes oder der betreffenden Bischöfe, mit Ausnahme des Collegiums von Paris, dessen Dotation der König von Frankreich übernahm. Noch als achtzigjähriger Greis reiste er abermals in die Länder der Ungläubigen ab, nach Egypten, von dort in's gelobte Land, dann wieder nach Tunis in Nordafrika. Trotzend dem drohenden Tode, begab er sich voll christlichen Heldenmuthes in diese Stadt, um seine ehemaligen Schüler zur Beharrlichkeit im Glauben und zur Aufopferung für denselben anzuspornen und gleicherweise von Tunis nach Bugia. Hier hielt er sich anfangs verborgen, um sich von der Treue der Christen Kunde zu verschaffen, dann aber trat er offen vor die Ungläubigen und erklärte ihnen, daß er aus Liebe zu ihrem Seelenheile trotz der über ihm schwebenden Todesdrohung zurückgekommen sei und predigte ihnen voll hoher Begeisterung den Eingebornen Sohn Gottes." Sein Eifer entflammte den moslemischen Fanatismus. Er wurde von dem wüthenden Pöbel aufs Furchtbarste mißhandelt und dann als todt liegen gelassen. Christliche Kaufleute wollten nach Anbruch der Nacht ihn zur Erde bestatten. Als sie zu ihrem größten Erstaunen bemerkten, daß er noch athme, brachten sie ihn unverzüglich auf ein Fahrzeug, um ihn in sein Vaterland Majorca zurückzuführen. Ehe jedoch das Schiff sein Ziel erreichte, starb der edle Glaubensheld, geschmückt nicht blos mit der Krone des Martyrthums, sondern auch mit dem Ruhme der umfassendsten Gelehrsamkeit und tiefer Wissenschaft. Mit Recht sagt von ihm Delecluze: „Wenn man erwägt, mit welcher Unermüdlichkeit dieser fromme

Gelehrte so oft Meere und Länder durchzog, so scheint die Zahl seiner gelehrten Werke wunderbar. Denn diese belaufen sich auf mehr als fünfthalb hundert Abhandlungen über die verschiedensten Zweige des menschlichen Wissens und bilden gleichsam einen wundervollen Baum, dessen Wurzel und Krone die Wissenschaft des Glaubens ist, zu welcher alle einzelnen Zweige eine innige Beziehung haben." (S. 82—87.)

Inzwischen nahmen die Missionen in dem östlichen Asien einen immer größeren Aufschwung. China, in dessen Hauptstadt Pecking Clemens V. im Jahre 1307 einen erzbischöflichen Stuhl errichtete (105 f.), Persien und Indien wurden von den Glaubensboten durchzogen (107—131.). Nicht wenige derselben gaben, besonders zu Tana auf der ostindischen Insel Salsette, mit ihrem Blute für Christo Zeugniß.

S. 132 ff. gibt der Herr Verfasser eine übersichtliche Darstellung der unter der Custodie der Franciscaner stehenden Klöster und Missionshäuser Palästina's. Den Verunglimpfungen dieser Ordensmänner werden die rühmlichen Zeugnisse berühmter Reisender, z. B. eines Schubert, Visino, Geramb, gegenübergestellt. Ueber das Verdienst dieser Custoden wird (S. 152.) folgendes Urtheil gefällt, „Was das eigentliche Bekehrungswerk anlangt, so haben die Franciscaner im heiligen Lande allerdings, namentlich unter den Muhamedanern, die überhaupt am allerschwersten zu bekehren sind, im Verhältnisse zu der langen Zeit ihrer Wirksamkeit nur sehr geringe Resultate erzielt; allein sie haben zahlreiche Schismatiker, griechische, koptische und armenische für die Kirche gewonnen, und was für sich allein schon von großer Wichtigkeit ist, die in dem Gebiete der palästinischen Ordensprovinz befindlichen Katholiken, deren Zahl sich auf viele Tausende beläuft, in der Treue gegen die Kirche erhalten. Zudem haben sie unter Gottes Beistand und mit Unterstützung glaubenseifriger christlicher Fürsten und Wohlthäter die jedem Christen hochehrwürdigen heiligen Orte für die katholische Kirche unter allen Stürmen der Jahrhunderte standhaft bewahrt und die gerechtesten Ansprüche auf den Ehrentitel: „Wächter des heiligen Grabes und des heiligen Landes" sich erworben. Sie verdienen also auch die fortwährende Unterstützung der katholischen Christenheit, damit sie

ihren eben so wichtigen, als ehrenvollen Posten fortan behaupten mögen."

Das 15. Capitel erzählt die Missionsthätigkeit der Kirche in Beziehung auf die Wiedervereinigung der schismatischen Bewohner Armeniens, der unteren Donauländer, Griechenlands, Rußlands und Polens (S. 166—232.). Auch den Juden wandte die Kirche ihre Fürsorge zu. Bekannt ist, daß die Päpste sich zu allen Zeiten ihrer, gegenüber den Gewaltthätigkeiten der Christen, edelmüthig annahmen, und wenn sie ihre Bekehrung auch noch so sehr wünschten, dieselbe doch nie auf dem Wege der Gewalt herbeigeführt wissen wollten. In Spanien wurden vielfache Versuche gemacht, die Juden durch Disputationen zu bekehren. Am erfolgreichsten trat gegen sie der berühmte Missionär Vincentius Ferrerius auf (S. 242 ff.), welcher in Spanien 20,000 Kinder Israels dem Lichte der Wahrheit zuführte. Nachdem dann noch der Bekehrungseifer der Kirche in Bezug auf die Muhamedaner in verschiedenen Ländern während des 14. und 15. Jahrhunderts geschildert und der Thätigkeit des Cardinals Ximenes rühmlich Erwähnung gethan worden, wird in dem 24. Capitel der Verdienste der Trinitarier und Mercenarier mit Nachweisung der Zahlen der von ihnen losgekauften Christensclaven gedacht. (268—88.)

Das 2. Buch umfaßt den Zeitraum von dem Ende des 15. bis zu dem Ende des 18. Jahrhunderts. Diesen reichhaltigen Stoff hat der Herr Verfasser naturgemäß in folgende Hauptpartieen zerlegt: Erstens Missionen unter rohen, an die Natur verfallenen, verwilderten Völkerschaften, oder unter den Wilden im weiteren Sinne des Wortes. Zweitens Missionen unter Heidenvölkern mit falscher, hohler Cultur. Drittens Missionen unter Abtrünnigen und Irrgläubigen.

Unter dem Begriffe der Wilden werden jene Völkerschaften zusammengefaßt, welche in Folge des Fluches der Sünde so sehr von der Höhe der Menschlichkeit herabgesunken sind, daß sie mehr in der Weise von Heerden, als in der Weise von menschlichen Gesellschaften leben, indem sie gleichsam zur Unmenschlichkeit verwildert sind, so daß die thierähnliche Roheit in ihren häuslichen, geselligen und religiösen Beziehungen die vorherrschende Eigenthümlichkeit bildet; also

keineswegs Naturmenschen, wie man sie fälschlich genannt hat, sondern Widernatur-, Unmenschen. Diesem Begriffe gemäß gehören alle jene Völkerschaften zu den Wilden, bei denen das Familien-, Staats- und religiöse Leben, freilich in verschiedenen Abstufungen mehr oder weniger entgeistet, ja bis zur Unnatur verzerrt erscheint, also inwieweit solche in den Bereich der 2. Periode dieser Missionsgeschichte gehören, alle amerikanischen, sodann die west- und süd-afrikanischen Nationen und Stämme, sowie ein großer Theil der Bewohner afrikanischer und asiatischer Inseln."

Den Inhalt des 2. Bandes nun bildet die Geschichte der Missionen in Amerika. Mit Recht suchte der Verfasser zuerst den Boden seiner Darstellung durch die Beleuchtung der der katholischen Kirche gewöhnlich zur Last gelegten schweren Schuld der Knechtung der Indianer zu ebnen (S. 11—15.). Besonders große Verdienste um die Urbewohner Amerika's erwarb sich der edle Dominicaner Bartholomäus de **Las-Casas**. »Las-Casas,« sagt der Herr Verfasser am Schlusse seiner schönen Schilderung dieses merkwürdigen Mannes (S. 17—38.), „entschlief als ein Greis von 92 Jahren (1566) ruhig und sanft als ein echter Nachfolger seines göttlichen Meisters. Es ist wahr, der große Kampf seines Lebens wurde nicht mit dem gewünschten Erfolge gekrönt; aber nichtsdestoweniger leuchtet er mit seiner blühenden Liebe, seinem unauslöschlichen Eifer, seiner Selbstaufopferung als ein glänzender Stern über jenem Meere von Ungerechtigkeit, Härte und Grausamkeit. Die Geschichte betrachtet ihn nur nach dem, was er erstrebt, nicht nach dem, was er erreicht. Wäre auch all' sein Streben, all' sein Dulden und Kämpfen ganz vergeblich gewesen, was übrigens keineswegs der Fall ist, immerhin bliebe der Großartigkeit seines Wollens und Wirkens Bewunderung, Verehrung gewiß, immerhin nähme er einen der ehrenvollsten Plätze unter dem wahrhaft hohen Adel der Menschheit ein; gleichwie er wohl auch jenes unvergänglichen Lohnes sich erfreuen wird, den der Heiland den Barmherzigen und denjenigen verheißen hat, die um der Gerechtigkeit willen Verfolgung leiden." Uebrigens ist sein Bild gewissermaßen das Bild des katholischen Priesterthums in Amerika überhaupt. Wie nämlich **Las-Casas** zunächst für die Rettung und Erhaltung der

Indianer, für Gerechtigkeit und Menschlichkeit in Amerika kämpfte und sich aufopferte, so Hunderte von Missionären, so das katholische Priesterthum im Allgemeinen. Die Grundsätze, nach welchen Las-Casas handelte, waren, wie selbst der protestantische Geschichtschreiber Robertson bezeugt, und wie aus zahlreichen Entscheidungen des päpstlichen Stuhles in Betreff Amerika's hervorgeht, „die herrschenden bei den Missionären, gemäß dem Geiste der Religion, die sie predigten."

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gewannen den Bettelmönchen die Jesuiten den Vorrang ab, welche sich als unerreichte Meister der Errichtung und Fortführung von Missionen erwiesen. Welchen Grundsätzen dieselben folgten, ist aus dem Werke des vieljährigen Missionärs P. Johannes A. Costa „über die Verkündigung des Evangeliums bei den Barbaren, oder die Begründung des Seelenheiles der Indianer" ersichtlich, aus welchem der Verfasser (S. 42—49.) interessante Auszüge mitgetheilt hat. — Von S. 50. an folgt nun die besondere Geschichte der amerikanischen Missionen, und zwar 1. in Neuspanien (S. 50—146.); 2. in Mittelamerika (S. 146—183.); 3. in Neugranada (183—243.); 4. in Venezuela (243—271.); 5. in Ecuador oder dem ehemaligen Reiche Quito (271—324.); 6. in Peru (324—62.); 7. in Bolivia (362—84.); 8. in Chile (384—408.); 9. in den vereinigten Provinzen des Rio de la Plata (408—26.); 10. in Paraguay (427—86.); 11. in Brasilien (486—544.); 12. in Guyana (544—52.); 13. auf den Antillen (552—73.); 14. im Gebiete der nordamerikanischen Freistaaten und in Canada (573—590.).

Die Art und Weise der Behandlung dieses Stoffes von Seite des Verfassers ist nun aber folgende: Zuerst wird jedesmal die Geschichte der Eroberung und Colonisirung der einzelnen, so eben angegebenen Länder, sodann die mehr oder weniger durchgeführte Christianisirung durch die Missionäre dargestellt. Darauf folgt eine Aufzählung der einzelnen Diöcesen, deren sämmtliche Bischöfe seit ihrer Gründung bis in die neuere Zeit herein sammt andern statistischen Notizen angeführt werden. Nicht selten werden Schilderungen der einzelnen Gegenden und des Culturzustandes ihrer Bewohner einge-

flochten, die nicht wenig dazu dienen, den Reiz des Werkes zu erhöhen und den Leser für andere, weniger anziehende Partieen zu entschädigen. So heben wir als besonders interessant die Beschreibung des ehemaligen peruanischen Reiches, welches unter allen amerikanischen Staaten die höchste Stufe der Bildung erreichte, heraus, indem wir es uns ungern versagen, mehrere Auszüge aus derselben unsern Lesern mitzutheilen. — Was die Geschichte der Eroberung der amerikanischen Provinzen betrifft, so bietet dieselbe uns fast durchgehends das Bild großer Habsucht, Härte und Grausamkeit der europäischen Abenteurer dar, und zwar standen in dieser Beziehung die andern Nationen den Spaniern in keiner Beziehung nach. So ist bekannt, daß der Augsburgische Handelsherr Bartholomäus Welser (1528) eine Colonie Deutscher nach Venezuela sandte. Hören wir, wie der Herr Verfasser über dieses Unternehmen sich äußert: „Unter jenen Eroberern Venezuela's spielten leider die deutschen Söldlinge des Augsburger Handelsherrn Bartholomäus Welser, die großen Theils zur Lehre Luthers sich bekannten, eine Hauptrolle. Nachdem nemlich jenem Kaufmanne die Venezuelische Colonie Coro sammt den von derselben aus zu machenden Eroberungen von Carl V. als eine Art von Lehen übertragen worden war, sandte er eine Schaar von 400 Fußgängern und 80 Reitern unter den Anführern Ambros von Alfingen und Bartholomäus Seiler in jenes Land, um es durch sie zu erobern und nutzbar zu machen. Diese Leute waren aber zügellose Freibeuter, die ihrem wilden Goldburste alle edleren Belange opferten und durch Raub, Mord und Schändlichkeiten aller Art die traurige Thatsache bestätigten, daß die Goldgier ihre Knechte in gleicher Weise entmenscht, ob sie nun diesem oder jenem Lande entsprossen sind, ob sie diesem oder jenem Religionsbekenntnisse angehören; weßhalb keine Partei viel Grund zum Selbstruhme hat. Selbst Robertson sagt in Uebereinstimmung mit den verschiedensten Schriftstellern von jenen deutschen Abenteurern: „„Im Verlaufe von wenigen Jahren wurde durch ihre Habsucht und ihre Plackereien, im Vergleiche zu welchen jene der Spanier gemäßigt waren, die Landschaft so völlig verheert, daß diese kaum die nöthigen Lebensmittel für jene liefern konnte, und daß die Welser (1557) ein Besitzthum,

welches in Folge jener unsinnigen Handlungsweise ihrer Söldner durchaus keine Aussicht auf Gewinn gewährte, gänzlich aufgaben.““ Die Missionen in Paraguay, eine der interessantesten und wichtigsten Partieen der amerikanischen Missionsgeschichte, wurden von dem Herrn Verfasser schon in seiner frühern Schrift weitläufig geschildert. Er beschränkte sich daher in diesem Werke darauf, die Vorwürfe verschiedener Schriftsteller über dieselben anzuführen, und durch das Urtheil entschiedener Auctoritäten, unter welchen wir besonders Chateaubriand nennen, zu widerlegen. Als der Aufmerksamkeit unserer Leser werth, heben wir ferner besonders auch die auf die Berichte von Reisenden aus der neuesten Zeit, z. B. des Herrn von Martius und des Prinzen von Neuwied sich stützende Schilderung der Zustände der Sclaven in Brasilien hervor. Der Verfasser faßt das Ergebniß dieser Berichte in folgende Sätze zusammen: „In Brasilien hatte die Sclaverei stets einen milden Charakter, und dieß verdankte man nicht etwa blos dem Naturell der Sclavenbesitzer, sondern vornehmlich dem Einflusse der katholischen Religion. Eben deßhalb konnte das Evangelium trotz allen Hemmnissen, welche die Sclaverei gleichsam aufthürmt, bei den brasilischen Negersclaven Eingang finden und hat solchen auch bei sehr Vielen in erfreulicher Weise gefunden, indem die Taufgnade bei einem großen Theile der Getauften zur lebendigen Wirksamkeit sich entfaltete. In Brasilien wurden fortwährend sehr viele Negersclaven freigelassen, was gleichfalls vornehmlich dem Einflusse der katholischen Religion zuzuschreiben, und unter diesen Freigelassenen konnte die Kirche viele gute Kinder gewinnen und hat sie gewonnen. Somit hat Gott vermöge seiner geheimnißvollen Rathschlüsse den Fluch der Negersclaverei in diesem Lande durch die Vermittlung seiner heiligen Kirche zum Heile der schwarzen Menschenart gelenkt, die gleich einer wilden Pflanze in ein besseres Erdreich versetzt, unter sorgsamer Pflege des Gärtners, wenn auch langsam, doch sicher veredelt wird.“ Ueber den kirchlichen Zustand der früheren Republik und des jetzigen Kaiserthums Hayti sagt der Verfasser: „In dem sechsten Abschnitte der Verfassung vom Jahre 1806 wurde ausdrücklich bestimmt: Da die römisch-katholisch-apostolische Religion die Religion der Haytier, und also die Staats-

religion ist, so soll sie und ihre Diener eines besonderen Schutzes genießen. — Alle anderen Gottesverehrungen sind in der Republik erlaubt, insofern sie nichts Gesetzwidriges enthalten. Die Verfassung ermächtiget den Präsidenten, bei Seiner Heiligkeit dem Papste um Ernennung eines Bischofes anzusuchen, um die jungen Haytier, welche sich dem geistlichen Stande widmen wollen, zu Priestern zu weihen. Allerdings enthielt derselbe Abschnitt auch die willkürliche Bestimmung, daß die Regierung jedem Diener der Religion die Grenzen seiner geistlichen Wirksamkeit anweise; hingegen auch eine schöne Anerkennung der hohen sittlichen Bedeutung der Ehe. Diese Thatsachen beweisen, daß in den 49 Kirchspielen des ehemals französischen Hayti unter der großen Mehrzahl der Sclaven der katholische Glaube feste Wurzel gefaßt. Sonst wären Erscheinungen, wie die angeführten, unerklärlich und rein und unbegreiflich, wie die Civilisation der ersten Abkömmlinge dieser Sclaven das Lob finden könnte, das ihr Pater Justin spendet. Jedenfalls dürfen wir annehmen, daß der freie Neger- und Mulattenstaat Hayti, wenn auch die kirchlichen Verhältnisse wegen der Ungunst der Zeitumstände nicht nach Wunsch geordnet werden konnten, ja sogar von 1820—43 gänzlich zerrüttet waren, doch mit seiner zahlreichen schwarzen und farbigen Bevölkerung auf immer für das Christenthum gewonnen sei." Die Schilderung der Missionen in Nordamerika und den zweiten Band seines Werkes überhaupt schließt der Verfasser mit den Worten: „Das war das Senfkörnlein der Kirche in Nordamerika, mitten unter den üppig wuchernden Disteln, Dornen und Schlingpflanzen des mannigfaltigsten Sectenthums. Weil von Gott gesegnet, bedurfte das Körnlein nichts, als die Sonne der Freiheit, um zu einem lebendigen Baume heranzuwachsen, der mit seinen blüthenreichen Aesten und Zweigen herrlich emporragt. Diese Thatsache allein vermag den Schmerz zu lindern, mit welchem wir von Nordamerika scheiden müßten, wenn wir nur daran denken dürften, wie verderblich der Abfall Englands von der katholischen Kirche auch in Amerika gewirkt, wie der englische Protestantismus, schlechthin unfähig, selber die Ureinwohner des Landes zu retten, die Errettung derselben durch die katholische Kirche nicht nur vielfach gehemmt, sondern fast durch-

aus unmöglich gemacht und den Untergang jenes unglücklichen Geschlechtes, so viel an ihm lag, herbeigeführt hat. Die göttliche Vorsehung hat dieses zugelassen; aber der Abfall der vereinigten Staaten von England hat den Fluch jenes Abfalles gedämpft, hat der katholischen Kirche die Freiheit und damit die Möglichkeit gegeben, auch über das nördliche Amerika den Segen ihrer Mutterliebe auszubreiten, wie sie es im südlichen und mittleren gethan hat und noch thut."

Durch unsere bisherige Darstellung glauben wir unsere Leser hinlänglich in den Inhalt des vorliegenden Werkes eingeführt zu haben. Dasselbe zeichnet sich durch eine warme, echt kirchliche Haltung aus. Die einschlägige alte und neuere Literatur ist stets sorgfältig benützt worden. Die so häufig von Anders- oder Ungläubigen gegen die katholischen Missionäre erhobenen Vorwürfe sind mit gründlichem Eindringen in deren Beweisführungen widerlegt. Da außerdem die Darstellung durch edle Einfachheit und Popularität sich auszeichnet, so kann dieses Werk darauf Anspruch machen, auch unter dem mittleren Stande weitere Verbreitung zu finden, um so mehr, als der Preis desselben bei einem so großen Umfange außerordentlich billig gestellt ist (beide Bände, welche zusammen 76 Bogen enthalten, kosten nur 1 fl. 42 kr. rhein.). Noch gelungener würde das Werk sein, wenn dasselbe nicht, besonders im ersten Bande, öfters einen zu skizzenhaften Charakter an sich trüge und sorgfältiger, mehr in Einem Gusse durchgearbeitet wäre. Das Streben, einen so umfangreichen Stoff so viel als möglich zusammenzudrängen, macht nicht selten zu sehr den Eindruck einer mühsam zusammengetragenen Arbeit, in der sich der Geist des Verfassers nicht immer Durchbruch verschaffen konnte. Statt daß eine so große Menge Namen von Missionären, sowie die sämmtlichen Bisthümer sammt den Bischöfen aufgezählt wurden, wäre es vielleicht vorzuziehen gewesen, die hervorragendsten Männer mit mehr Ausführlichkeit zu schildern, da ja doch in ihnen die Thätigkeit fast aller andern Glaubensboten sich abspiegelt. Kleine Unrichtigkeiten, wie z. B. daß I, 11 die Mozaraber christliche Abkömmlinge von Mauren und spanischen Christen genannt werden, oder I, 81 Papst Martin IV. mit Martin V. verwechselt wurde, wollen wir nur im Vorbeigehen, als kaum der Rüge werth, erwäh-

nen. Dagegen wollen wir gegen den Verfasser den Wunsch aussprechen, den nachfolgenden Bänden, durch deren baldige Ausarbeitung er sich ein bleibendes Verdienst um die Kirchengeschichte erwerben wird, ein Inhaltsverzeichniß und ein Register beizufügen, die besonders in dem ersten Bande bei der geringen Uebersichtlichkeit der Behandlung nur ungerne vermißt werden.

Dr. Brischar.

7.

Dogmengeschichtliche Literatur.

1. Die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpuncte. Eine dogmatisch-exegetisch-historische Abhandlung von Dr. Joh. Bapt. Kraus, z. Z. Prediger an der St. Michaels-Hofkirche zu München. Regensburg 1850. Pustet 100 S. 8.
2. Des Origenes Lehre von der Auferstehung des Fleisches. Eine historisch-dogmatische Abhandlung von Dr. C. Ramers. Trier 1851. Linz 78 S. 8.

Es gehört zu den erfreulichen Erscheinungen auf dem Gebiete der neueren katholisch-theologischen Literatur, daß man nun auch jenen Theil derselben im allmäligen Anbaue begriffen findet, welcher viel zu lange her im Ganzen der katholischen Wissenschaft vernachlässiget worden war. So wie überhaupt jene Theile der katholisch-theologischen Wissenschaft viel zu wenig in Beachtung genommen wurden, welche zu einer Erweiterung und tieferen wissenschaftlichen Begründung derselben wesentlich beitragen müssen, um sie ihrer Idee immer näher zu bringen, und durch sie Geist und Leben im kirchlichen Organismus zu schaffen, so war auch der dogmengeschichtliche Theil derselben viel zu sehr dem Gesichtskreise katholischer Theologen entschwunden, und bei der praktischen Richtung, auf die man nur immer einseitig in den theologischen Studien drang, als etwas Ueberflüssiges, wenn nicht gar Bedenkliches erachtet worden. Daß auch das Dogma seine Geschichte habe, und seinen geschichtlichen Verlauf des Lebens, von da, wo seine Lebenskeime beginnen bis zum vollkommenen Ausdrucke in der Sym-

bolik der Kirche, wollte man auf dem Standpuncte, auf welchem man das Dogma einseitig betrachtete als begriffliches Object und nicht als Idee, nicht recht einsehen, und zitterte aus Mißverständniß für seinen positiven Charakter. Den großen Einfluß aber, welchen die Dogmengeschichte auf ein wahrhaft wissenschaftliches Verständniß des Gesammtgebietes der Theologie, insbesondere aber auf die Dogmatik als Wissenschaft hat, welche aus ihr erst zum vollen Verständnisse der geistigen Bewegungen auf ihrem Gebiete kommt, wollte man darum nicht anerkennen, weil man viel zu sehr nur bei der Bildung des Theologen das im Auge hatte, was er für das praktische Wirken in der Kirche, als das, was er für sich selbst brauche, um mit voller Ueberzeugung und mit auf wissenschaftlich begründeter Ueberzeugung beruhender Begeisterung in jeder kirchlichen Stellung seine Wirksamkeit als Theolog segensreich zu machen, und den von Gott angewiesenen Platz mit Ehren einzunehmen und mit Gewissenhaftigkeit auszufüllen. Die Klarheit und Gründlichkeit, mit welcher der Lehrbegriff der katholischen Kirche vor dem Geiste des Theologen schwebt, wird jederzeit die Größe und Güte seiner Wirksamkeit in der Kirche bestimmen, und wodurch könnte diese Klarheit und Gründlichkeit besser errungen werden, als durch ein wissenschaftliches Eingehen und Eingeführtwerden in die Geschichte dieses Lehrbegriffs, durch eine klare geschichtliche Entfaltung der Entwickelungen des katholischen Bewußtseins, wie sich diese im Verlaufe der Zeiten unter günstigen und ungünstigen Einflüssen mannigfaltig herausstellen, durch ein lebendiges und geistvolles Erfassen aller der Formen, in welchen dieses Bewußtsein im Leben der katholischen Kirche hervorgetreten ist, und durch eine tiefere Erkenntniß der Berührungen und Kämpfe, in welche das katholische Bewußtsein getreten ist mit der Subjectivität ganzer Völker sowohl, als auch einzelner Persönlichkeiten. Die Dogmengeschichte ist die Geschichte der Bewegungen des geistigen Lebens in der Kirche! Leben muß Leben erzeugen und erwecken. Aber so wie überhaupt großartig ist der Bau des heiligen Doms katholischer Wissenschaft, so auch groß der jedes einzelnen Theiles desselben, und insbesondere jenes Theiles, den wir hier eben im Auge haben. Die Dogmengeschichte

fordert zu ihrem Ausbau viele und vereinte Kräfte, und nur aus vielen und gründlichen Vor- und Mitarbeiten, aus gewissenhaft und im wahrem Interesse der Wissenschaft unternommenen Detailuntersuchungen vermag sich ein solides dogmengeschichtliches Gebäude zu erheben. Jeder zu diesem Ausbaue taugliche und gedeihliche Beitrag muß auf dem Gebiete katholischer Wissenschaft willkommen geheißen werden.

Von diesem Standpuncte aus betrachten wir die beiden oben bezeichneten Abhandlungen, die sich selbst als historisch-dogmatischen Inhaltes einführen, als nicht unbedeutende, ja vielmehr als sehr schätzenswerthe Bausteine zum Mit- und Ausbaue einer katholischen Dogmengeschichte, und bringen sie gemeinschaftlich, als sich auch dem Stoffe ihres Inhaltes nach nahestehend, zur Anzeige.

Das Gemeinschaftliche, was diese beiden Abhandlungen in eine nähere Beziehung bringt, ist die Wahl des Stoffes. Dieser betrifft die dem Christenthume, als göttlicher auf Christum dem Erlöser beruhenden Erlösungsanstalt, als dauernde Präsenz und Wirksamkeit des Erlösers selbst, inhärirende Idee von der einstigen Wiederherstellung und Verherrlichung der durch die Macht der Sünde in der Creatur eingetretenen Folgen. Darin jedoch gehen sie beide ihren besonderen Weg: daß die Eine speciell von der Auferstehung des Fleisches nach Auffassung und Lehre des Origenes handelt, während die Andere überhaupt die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpuncte, also die Apokatastase der unfreien Creatur nach katholischer Lehre zur Behandlung bringt. Wir heben das zur Charakteristik einer jeden Einzelnen Eigenthümliche in Folgendem heraus, um unsere Leser auf die Wichtigkeit und den Werth dieser dogmengeschichtlichen Mitarbeiten hinzuweisen.

Wir beginnen mit den der Zeit nach früher erschienenen, dem Inhalte nach allgemeineren Abhandlung des Herrn Dr. Kraus über die Apokatastasis der unfreien Creatur auf katholischem Standpuncte. Wenn der Verfasser zur Wahl dieses Stoffes sich auch dadurch berufen erklärt, daß gerade dieser Gegenstand in der neueren und

neuesten Literatur sehr vernachlässiget worden sei, so kann man dieses sein Motiv gewiß nur anerkennend in Erwähnung bringen, da, mit Ausnahme Weniger, die Theologen wirklich viel zu sehr von diesem Gegenstande Umgang genommen haben, obschon sie die Gegensätzlichkeit der neueren pantheistischen philosophischen Systeme auch in diesem Puncte hätte daran erinnern sollen, was ihre Pflicht und Schuldigkeit ist, da sich nun einmal mit vornehmthuendem Ignoriren die Sache der Gegner durchaus nicht abthun läßt, und die Zeit von den Theologen eine ihr gemäße Vermittlung fordert.

Die Schrift, welche einen eben so wichtigen als in den Gesammtorganismus der katholischen Lehre eingreifenden Gegenstand behandelt, bewältiget diesen auf eine eben so wissenschaftlich befriedigende, als in formeller Beziehung anziehende Weise. Der Verfasser läßt in ihr eine Einleitung der eigentlichen Abhandlung des Gegenstandes vorangehen.

Was zuerst die Einleitung anbelangt, verständigt sich der Verfasser in ihr über zwei wichtige vorfragliche Puncte. Es sind dieß: der Begriff und die außerkirchliche Auffassung der Apokatastase im Heidenthume, Judenthume und in den ältesten christlichen Häresien. Mit der Abhandlung steht er auf christlichen Grund und Boden, und entwickelt auf demselben die Apokatastase in drei Artikeln und zwar: 1. aus dem Wesen der christlichen Naturbetrachtung; 2. aus der Lehre der heiligen Schrift; und 3. aus der Lehre der Tradition über sie, und schließt das Ganze mit einer Symbolik derselben. Ein genauer Ueberblick dieser Behandlung des Gegenstandes läßt eben so sehr eine allseitige, als auch eine gründliche Auffassung desselben erwarten, und der Leser findet sich in seiner Erwartung nicht getäuscht, wenn er auch vielleicht in der systematischen Anordnung der Theile des Ganzen nicht ganz einverstanden sein dürfte, da denn doch nach dem Titel der ganzen Abhandlung der katholische Standpunct bei der totalen Entwicklung der Apokatastase der unfreien Natur der systemisirende ist, wie denn auch der Verfasser selbst sogleich im §. 1. in der Begriffsbestimmung das pantheistische Element ausscheidet als un-

zuläßig auf katholischem Standpuncte, und wie sich denn hieran sogleich hätte der katholische Nachweis so anschließen sollen, daß das Außerchristliche der Bestimmung der Apokatastase als einer ἀποκατάστασις τῶν πάντων und auf einer ganz andern Grundanschauung beruhend, als Gegensätzliches hätte hervortreten müssen, wobei dann die unter C. gegebene außerkirchliche Auffassung in den ältesten christlichen Häresien, als doch auch schon in die Zeit des Christenthums, und im Grunde in dieselbe Kategorie wie die S. 56. und 62. behandelten nicht orthodoxen Anschauungsweisen fallend, ihren richtigeren Platz gefunden haben würden. Doch sei dieß wie immer, wenn nur die Sache selbst befriedigend dargethan ist; an das Zurechtlegen, wie es am besten erscheint, oder wie es der Subjectivität am besten zusagt, mag ein Jeder selbst denken.

Die Einleitung behandelt den vom Verfasser ihr zugewiesen Stoff als Theil des Ganzen auf eine klare und zum richtigen Verständnisse der Sache führende Weise. An der Spitze steht die Entwicklung des Begriffes ἀποκατάςασις. Gestützt auf Etymologie und Sprachgebrauch, wie solcher im N. T. und bei den LXX. vorkommt, ergibt sich jener „als eine Zurückversetzung in einen ehemaligen Zustand, als Reintegration gedrückter Verhältnisse und Erhebung zu etwas Vollkommneren." Auf diese Grundelemente baut die theologische Schule ihren Begriff der Apokatastase „als der einstigen, durch die volle Manifestation der Erlösungskraft zu vermittelnde Aufhebung der in der gesammten Creatur gesetzten Folgen der Sünde, und die damit verknüpfte Erneuerung des geschaffenen Universums." Da es sich jedoch frägt: ob diese Apokatastase unterschiedslos auf die gesammte Creatur, die unfreie sowohl als die freie, bezogen werden kann, eine Beziehung auf die Letztere aber als eine Begnadigung und Beseligung der durch schlechten Gebrauch ihrer Freiheit Verdammten, vom Standpuncte des katholischen Dogmas über die Ewigkeit der Höllenstrafen absolut unzuläßig ist, so mußte der Verfasser nothwendig das Element einer ἀποκατάςασις τῶν παντων, welche wohl allerdings mit den Principien des modernen Pantheismus als All- und Wiederkehr, All-Einigung der Men-

schen mit ihren Schöpfer zusammenhängt, inwieferne etwa noch ein Pantheismus ein Jenseits gestattet, aus seiner Begriffsbestimmung ausscheiden und unter der von ihm verstandenen Apokatastase, wie sie auf christlichem Grund und Boden, und auf dualistischem Standpuncte möglich ist, „die Aufhebung der durch den Sündenfall in der unfreien Creatur (inwieferne nemlich diese zunächst im Menschen, dann aber auch außer den Menschen wegen der Harmonie im Weltorganismus an der freien Thätigkeit des Geistes Antheil genommen und mit ihr mitgewirkt hat) eingetretenen Folgen und ihre einstige Verherrlichung einbegreifen, wie auch schon ältere Lehrer der christlichen Kirche, z. B. Clemens von Alexandrien (Strom. III. c. 9.), Gregor von Nyssa (de anim. et resurr.) u. a. die Apokatastase bestimmten. An die klare und bestimmte Begriffsaufstellung reihet der Verfasser einleitungsweise noch eine geschichtliche Darstellung der außerkirchlichen Auffassung der Apokatastasis, wie sie im Heidenthume, dann im Judenthume und endlich in den ältesten christlichen Häresien sich findet. Was zuerst das Heidenthum betrifft, erkennt der Verfasser §. 4. ganz richtig, daß dem heidnischen Mythen- und Sagenkreise eine gemeinschaftliche Tradition von einem verlorengegangenen besseren Zustande und einer successiven Verschlimmerung der Erde und ihrer Bewohner zu Grunde liege, und setzt eben so wahr hinzu: „daß sich hieran die Erwartung einer ἀποκατάςασις oder αναχυκλωσις aller Dinge reihe, indem es constanter Glaube der alten Völker war, daß Götter und Gestirne, Himmel und Erde in ihre anfängliche Seinsweise zurückversetzt, und eine neue, in unendlich oft wiederkehrenden Kreisen sich verlaufende Entwicklung der Dinge erfolgen werde." Woher der Grundton dieser gemeinschaftlichen Tradition seinen Ursprung habe, und woher es komme, daß mit dem Verfall der Menschheit des Alterthums in die Vergötterung der Natur und in das Festhalten der grellsten Immanenz die Zersplitterung Jener in die verschiedensten Formen der Mythen und Sagen stattgefunden habe, wäre eine nicht zu übersehende Vermittlung zur Darstellung jener einzelnen Züge gewesen, wie sich solche in den Religionssystemen der Egyptier, der Medo-Perser, der Griechen, Römer und auch der alten Deutschen

herausstellen, und auf welche der Verfasser treffend hingewiesen hat.— „Im Judenthume (hier = Israelitismus), das so ganz eine Religion der Zukunft war," sagt der Verfasser, „konnte es nicht fehlen, daß seine freudigen Erwartungen auch auf die den Hebräer umgebende Natur sich bezogen; denn Alles, was durch den Ungehorsam des ersten Menschen verloren gegangen, hoffte das Volk Israels zur Zeit des Messias wieder zu erlangen, daher die Idee von einer künftigen ungeheueren Körperkraft, einer überschwänglichen Fruchtbarkeit der Natur, einer Sabatsruhe im Genusse sinnlicher Genüsse, einem in Gold und Edelsteinen strahlenden Jerusalem." Von dieser althebräischen Auffassungsweise, wie sie aus dem Munde der Propheten laut wird, ist dann wohl die mehr jüdische zu unterscheiden, welche die Apokatastase mit dem Chiliasmus in Verbindung bringt. Reichlich ausgeschmückt und bis ins Abenteuerliche verzerrt erscheint dem Verfasser die Lehre von der Apokatastase in der kabbalistischen Literatur. Vom Judenthume geht der Verfasser zu den ältesten christlichen Häresien über, und weiset nach, wie durch fremdartigen Einfluß auch auf christlichem Grund und Boden die Auffassung der Apokatastase ausgeartet sei, wie dieß bei den judaisirenden Nazaräern, bei den theosophischen Cerinthus, in den gnostischen Systemen, im Systeme Valentinians und in der Naturanschauung des Manichäismus sehr anschaulich wird. Allerdings fallen diese häretischen Auffassungsweisen, sofern sie durch auswärtigen Einfluß bedingt und geschaffen waren, außerhalb der Kirche; allein sie tauchten doch schon in der Kirche selbst auf, und gestalteten sich nur auf eine der kirchlichen Grundanschauung nicht gemäße Weise, weil ihre Träger, wie der Verfasser §. 12. selbst sagt, sich der Eigenthümlichkeit außerkirchlicher Denkweise nicht entschlagen konnten.

Mit der Abhandlung selbst betritt der Verfasser den eigentlichen christlichen Grund und Boden in der Auffassung der Apokatastase der unfreien Natur. Den Nachweis und die Begründung der orthodox-christlichen Auffassung derselben zu liefern ist das Ziel, auf das er lossteuert. Auf drei Stufen wissenschaftlicher Forschung und Untersuchung erhebt er sich zur Erreichung seines Zieles.

Den Ausgang nimmt seine Forschung auf christlichem Gebiete auf eine sehr gründlich eingehende, und eben so anziehende Weise von der Gewinnung einer echt christlichen Naturbetrachtung, aus der sich dann eine eben so christliche Auffassung und Begründung der Apokatastase von selbst ergeben muß. Der Verfasser gewinnt eine echt christliche Naturbetrachtung, indem er vom christlichen Standpuncte aus zuerst das Wesen, das Verhältniß, den Zweck der Natur, dann die ursprüngliche Güte derselben, und endlich die Deteriorirung derselben durch den Sündenfall in genauere Untersuchung zieht. — Sehr anziehend und informirend ist die erste Untersuchung über das Wesen, Verhältniß und Zweck der Natur. Indem der Verfasser von der Grundanschauung ausgeht, die Creatur sei ein Reflex des immanenten trinitarischen Verhältnisses der Gottheit, und gliedere sich als solcher in die drei Reihen: der freie Geist, die unfreie Natur und der Mensch als Vereinswesen des Geistes- und Naturlebens, hebt er nun jenes geschöpfliche Sein dieser drei Glieder hervor, welches mit dem Gesammtgegenstande der Abhandlung in wesentlicher Verbindung steht, und erklärt die Natur als dasjenige vom Schöpfer gesetzte Sein und Leben, welches ist und lebt, aber nicht erkennt und will, als das intelligenzlose Sein, dem es am Selbstbewußtsein gebricht. So wahr und richtig das Letztere ist, daß es der Natur an jener Intelligenz gebricht, welche ein Selbstbewußtsein begründet, da sie nicht vordringt bis zum Denken des Grundes von den von ihr selbst ausgehenden Erscheinungen, und bei welchem Grunddenken sie auf den Ichgedanken als Grund des Selbstbewußtseins kommen müßte, — so ist es doch unrichtig, daß die Natur auch insofern intelligenzlos sei, als sie nicht einmal Bewußtsein, d. i. ein Wissen um die Erscheinungen ihres Seins habe, da doch der Verfasser ihr gleich darauf ein Streben, sich ihrer bewußt zu werden, zugesteht, wie denn doch auch dieß Streben in den höher organisirten Thieren nicht zu verkennen sei. Ueber die Fortdauer der Natur, so wie über die aller Creatur als von Gott gesetztes Sein, spricht sich der Verfasser consequent dahin aus, daß ihr Fortbestand ein von Gottes Willen bedingter sei, der sich aber

weniger auf die individuellen Erzeugnisse und accidentellen Formen, als vielmehr auf ihre Substanz beziehe, da sie, die Natur, ein Organismus ist, worüber auch die heilige Schrift sich in vielen Stellen, in deren exegetische Vindicirung mit Umsicht und guter Sachkenntniß eingegangen wird, klar und bestimmt ausspricht. Als Zweck der Natur stellt der Verfasser die Dienstbarkeit derselben an den Menschen hin, und charakterisirt ihr ursprüngliches Verhältniß zum Menschen als ein friedliches. — Die Erörterung über die ursprüngliche Güte der Natur, als zweite Stufe christlicher Naturerkenntniß, verbreitet sich negativ über das ursprüngliche Entferntsein alles Bösen von der Natur, positiv über das Entsprechen derselben in ihrer ursprünglichen Wirklichkeit nach der Idee Gottes, die nur eine Idee des Guten sein kann. — Endlich erhebt sich die christliche Erkenntniß der Natur auf ihrer dritten Stufe zur Erkenntniß ihres gewordenen Zustandes als eines Zustandes der Deteriorirung durch den Sündenfall des Menschen, der mit seinem Leibe als ein Individuum der Natur dasteht. Ueber das Wie dieses Vorganges erklärt sich der Verfasser sehr wahr und richtig so: „An die Selbstentscheidung des Menschen (als eines Doppelwesens) war nicht nur die Subjectivirung der objectiven Bestimmtheit seines Seins, die Vollendung des Geistes, sondern auch die Fixirung der Güte der Natur und ihre Clarification geknüpft. Die unfreie Creatur sollte durch einen selbstischen (freien) Gehorsamsactus ihres irdischen Beherrschers gegen den göttlichen Obereigenthümer zum freigewählten Eigenthume des erstern werden; er sollte mit der Vollendung seines Daseins vorangehen, damit auch sie mit ihrer Vollendung nachfolge. Bestimmt, die beseligenden Folgen des Gehorsams zu theilen, mußte sie vice versa auch an den fluchbeladenen Ergebnissen des Ungehorsams desjenigen, an den sie zunächst angewiesen war, participiren.“ Auf die Frage: wie die Resultate der Schuld eines freien Geistes auf die unfreie Natur refluiren, ist der Mensch selbst, als Vereinswesen von Geist und Natur die Antwort. „Participirt die Persönlichkeit des Geistes an dem Leben der Natur, so auch dieses an jener. Der Körper ward nach 1. M. 2, 7. aus der Natursubstanz gebildet, die Natur aber bildet einen Organis-

mus, und vermög dieser organischen Verbindung mußte die Sünde des irdischen Geistes auch die Natur mitberühren, und diese Berührung sich in gewissen Folgen zeigen, deren vorzüglichste jene der Verletzung der Einheit der Schöpfung, und des Verhältnisses des Menschen zur Natur waren. Aus dieser christlichen Naturbetrachtung leitet nun der Verfasser das Bedürfniß der Apokatastase der unfreien Natur ab. Dasselbe folgt aus der Fortdauer und dem Zwecke der Natur, und aus dem durch die Sünde verletzten Verhältnisse des Menschen zur Natur. „Diese Emanicipation der Natur," sagt er, „eine Folge des Abfalls des Menschen von Gott, wird enden zur Zeit der vollendeten Restitution des Geschlechts. Wenn die abgebrochene Lebens- und Liebesgemeinschaft mit dem Einen höchsten Ziele einstens unauflösbar wieder angeknüpft sein wird, dann wird auch die Natur in ein Verhältniß freundlicher Harmonie zurücktreten. Ist der leibliche Tod und die Scheidung von der materiellen Schöpfung der Sold der Sünde, so wird einstens mit der Leiblichkeit auch die materielle Creatur dem verklärten Menschen vindicirt." Dafür bürgt das Wesen des Menschen, Natur und Geist.

Dem Verfasser steht aber zweitens für den christlichen Begriff der Apokatastase der unfreien Natur auch die heilige Schrift mit dem ganzen Gewichte ihrer Autorität ein. Vor allem sucht er das Princip, d. i. den Grund, die Wirkursache der Apokatastase auf, und er findet dasselbe in der heiligen Schrift reducirt auf die Thatsache und Kraft des Erlösungswerkes. Und in der That: concentrirt sich nach dem Sündenfalle nicht alles Leben und seine Entwicklung auf der Thatsache der Erlösung, und fließt nicht auch über der Mund der Propheten von einer künftigen Verherrlichung der Natur (Jes. 11, 6—9. Hos. 2, 18. 21. Jes. 65, 17. 66, 22.)? Kann die Natur noch bleiben in ihrer feindseligen Stellung zum Menschen, wenn dieser kraft der Erlösung wieder zum Herrn über Jene geworden ist? — Im Logos, lehrt das N. T. wiederholt, bildet die Gesammtschöpfung eine reale Einheit, an ihn ist sie angewiesen, an ihn ihre Entwicklung gekettet, der Logos ist das Centrum des Lebens, schon vor, besonders nach

und seit seiner Incarnation, er hat das unpersönliche Sein hypostatisch sich verbunden, und so durch die Annahme des Fleisches dieses als organisches Ganzes mitverschlungen in das Geheimniß der Erlösung, und dafür bürgt vor Allem die Thatsache der Auferstehung, in welcher das Todesgesetz aufgehoben und die Schöpfung von ihrem Fluche erlöset ist. Ueber alle diese Wahrheiten verbreitet sich der tief in die Schrift dringende Blick des Verfassers mit Umsicht und Sachkenntniß v. S. 32—46. — Nicht minder anziehend als die Entwicklung des Princips ist auch die des Processes der Apokatastase. Der Verfasser faßt diese in ihrer Verwirklichung als Palingenesie (πάλιν, γένεσις), Umgestaltung, Neugestaltung des ganzen Universums zur ursprünglichen vor dem Sündenfalle gewesenen und beziehungsweise noch größeren Vollkommenheit, und erweiset dieß aus Matth. 19, 28. Keine neue Schöpfung, sondern Umsetzung in eine höhere Gestaltung. S. 47—56. Nothwendig muß diese Umsetzung auch die unfreie Natur als Theil des Universums treffen, und ihre Vollendung in einer Clarification derselben erlangen.

Um die Apokatastase der unfreien Natur auf katholischem Standpunkte zur vollsten Erkenntniß zu bringen, betritt endlich der Verfasser auch noch das Gebiet der Tradition, als das Gebiet der Lehrentwicklung über die Apokatastase im lebendigen Worte der Kirche. Dieser Theil der Untersuchung fällt so ganz eigentlich ins Bereich der Dogmengeschichte, und hat für diese seine ganz besondere Beziehung. Nachdem der Verfasser zuerst auf kirchlichem Boden zwei Auffassungen näher besprochen hat, welche er als irrthümlich bezeichnen muß, wendet er sich zur orthodoxen, in welcher sich die christliche Wahrheit über diesen Lehrpunct darstellt. — Jene beiden irrthümlichen Ansichten, in deren Kategorie doch gewiß auch jene gehören, die der Verfasser zu den ältesten christlichen Häresien zählt, sind die chiliastische und dann die origenistisch-spiritualistische Auffassung. Was die Erstere anlangt, konnte dieselbe, nachdem einmal der Chiliasmus auf christlichen Boden durch Papias von Hierapolis aus judaistisch-sinnlicher Auffassung des Messiasreiches verschleppt worden

war und Boden gewonnen hatte, bei dem Umstande leicht entstehen, daß die von der Apokatastase handelnden Schriftstellen so allgemein gehalten waren, daß eine Ausdehnung der chiliastischen Idee auf sie und in sie hinein leicht möglich war, wozu ganz gewiß nicht wenig beitrug, daß der Chiliasmus auf ehrwürdige Traditionen, auf prophetische Andeutungen und selbst auch auf Aeußerungen des Heilandes sich stützen zu können schien. Der Verfasser urtheilt in diesem Bezuge allerdings billig, wenn er diesen Chiliasmus, wie er bei einigen Vätern widerhallt, für geläuterter erklärt, als er sich bei jenen Häretikern, die er oben im Sinne hat, herausstellt. Justinus im 80. Cap. s. Dialogs mit Trypho erklärt sich ohne Rückhalt dafür, obwohl er ihn für allgemeinen Kirchenglauben nicht ausgibt. Eben so tritt bei Irenäus diese chiliastische Auffassung der Apokatastase hervor, nicht minder bei Tertullian und Lactantius. — Dieser chiliastischen Auffassung gegenüber gestaltet sich die spiritualistische des Origenes. Mit Recht bemerkt der Verfasser, daß diese Auffassung des Origenes, nach welcher die Apokatastase der materiellen Welt in einer nicht durch Einen momentanen Act, sondern auf dem Wege successiver Verklärung und Vergeistigung bestehenden Absorbirung zu suchen sei, nur aus dem Bildungsgange desselben, aus seiner Vorliebe für den Neuplatonismus und ganz besonders aus seiner allegorisch-mystischen Interpretationsweise der heiligen Schrift. Diese origenistische Deutung der Apokatastase rief in der Kirche tiefe Entrüstung hervor, und als erster Bekämpfer trat Methodius auf. Nun läßt der Verfasser nach Erörterung dieser unrichtigen Auffassungen die Darstellung der echt kirchlichen Lehre von der Apokatastase folgen. Diese findet er zuerst im kirchlichen Alterthume vertreten durch die ehrwürdigsten Autoritäten. Die Mehrzahl derselben spricht sich für eine Verherrlichung der Qualität der Natur auf dem Grunde ihrer durch den Sündenfall unberührt gebliebenen Substanz aus. Der Verfasser beginnt mit den apostolischen Vätern, und führt sein Zeugenverhör für die orthodoxe Lehre der Kirche während der ersten sechs Jahrhunderte mit einer Klarheit und Umsicht durch, daß wohl kaum Jemanden es ungewiß bleiben kann, was die alte Kirche über die Apokatastase der

Natur in ihrem Bewußtsein trug. — Wie die Scholastik, für die dieser Gegenstand ganz besonders von Interesse sein mußte, denselben verarbeitet haben möge, muß gewiß für jeden Theologen von Wichtigkeit sein. Der Verfasser läßt auch diesen Wunsch nicht unbefriedigt. „Die Scholastik," sagt er, „verfolgt diesen Gegenstand bis in die subtilsten Einzelnheiten, und geht von dem Grundsatz aus: Ist die materielle Schöpfung um des Menschen willen da, daß sie auf Gott hinweise, so muß sie, ist der Mensch in den Vollendungszustand erhoben, diesen Zweck in noch vollkommenerer Weise, als jetzt erfüllen. Ihrer Apokatastase liegt aber (nach Thomas von Aquin) kein in der Natur liegendes Fortentwicklungsprincip zu Grunde, sondern allein nur der göttliche Wille. Als die Vollendung der Apokatastase anbahnend gilt der Scholastik der Weltbrand als Läuterung, von der sie jedoch die Himmelskörper ausnahm, und eine bloße Erneuerung behauptete, die sie in das Aufhören der Bewegung und in die Vermehrung des Lichtglanzes setzte. Ob sie auch, die Apokatastase, das Reich der Thiere, Pflanzen, Mineralien treffe, darüber differiren zwar die Scholastiker, doch verdient volle Beachtung die Entscheidung des Scotus: „Non est amplius insistendum conjecturis, ubi ratio et auctoritas in supernaturalibus cessat in operibus Dei."

Im Anhange zu dem Erörterten fügt der Verfasser noch Einiges über die Symbolik der Apokatastase bei. Diese, auf der Erlösung als ihrem Principe ruhend, findet ihren symbolischen Ausdruck in der Kirche, als dem immerwährenden Menschsein des Erlösers im Geschlechte, und zwar im kirchlichen Ritus. Die Spendung der Sacramente ist an gewisse natürliche Substrate geknüpft. So geht der Geistesweihe die Naturweihe zur Seite, und am sprechendsten und wundervollsten zeigt sich diese Beziehung im eucharistischen Opfer.

Wir können diese Anzeige eines in der That sehr beachtenswerthen literarischen Productes auf katholisch-theologischem Gebiete nicht schließen, ohne dasselbe allen denkenden Theologen nachdrücklichst zu empfehlen. Zu welch' schönem Ziele ein festes Einhalten des ka-

tholischen Standpunctes im Vereine mit einer besonnenen Speculation führe, und wie sehr eine wissenschaftlich-gründliche Erfassung das Object des Glaubens zur größten Klarheit erheben und zu einem Heiligthume der Ueberzeugung machen könne, möge dieser gelungene Versuch an einem sonst vernachlässigten oder weniger beachteten, von so Manchen kaum gewürdigtem eschatologischen Objecte lehren, das es in der That verdient, auch fürs praktische Leben flüssiger gemacht zu werden.

Von nicht minder wissenschaftlichem Interesse stellt sich auch in der zweiten oben bezeichneten Abhandlung die Bearbeitung eines jedoch noch specielleren eschatologischen Gegenstandes heraus, welcher mit Jenem der Ersteren in naher Verbindung steht. Wenn dort von der Restauration und Clarification der materiellen Creatur überhanpt die Rede war, so hier von jener des menschlichen Leibes, der nach 1. M. 2, 7. von Jener genommen war, und mit ihr organisch verbunden ist, ja von dessen Restauration sogar um dieses organischen Verbandes willen auf jene der Natur überhaupt der Schluß gemacht wurde, also von der Auferstehung des Leibes oder Fleisches insbesondere. Das Unterscheidende Beider stellt sich jedoch darin heraus, daß, während dort die Auffassung der Apokatastase der Natur vom katholischen Standpuncte überhaupt, also die Auffassung der katholischen Kirche gegeben wird, hier nicht blos das specielle Object der Auferstehung des Fleisches, also des materiellen Theiles des Menschen, als zur Totalität der materiellen Creatur von dieser Seite gehörend, in Behandlung gezogen erscheint, sondern auch nur die Auffassung dieser Auferstehung von Seite einer einzelnen Intelligenz oder Capacität in der katholischen Kirche, nemlich des in seiner Auffassungsweise katholischer Lehrpuncte distinguirten Origenes. Die ganze Stellung dieses Mannes in der Kirche, die Schule, aus der er hervorging und der er angehörte, seine auf besonderen Grundlagen beruhende theologische Bildung und Denkweise und seine aus derselben sich ergebenden Schicksale, so wie die ihn über ihn erhobenen Bewegungen in der Kirche, machen es allerdings wichtig und werth genug, seine Auffassung des Lehrpunctes von der

Auferstehung des Fleisches zu einem Gegenstande specieller Untersuchung zu erheben, und in das Interesse der Verfolgung dieser näheren Untersuchung alle Jene zu ziehen, denen theologische Wissenschaft am Herzen liegt [1]).

Es muß daher im Vorhinein als Resultat solch' eines mit Interesse unternommenen Verfolgens der vom Verfasser gelieferten Bearbeitung angesetzt werden, daß diese nicht blos mit einem ausgezeichneten Fleiße, der keine Mühe sparte, jedes Resultat auf eigene mit klarer Einsicht unternommene Untersuchungen zu bauen, gepflogen erscheine, sondern daß auch in der Darstellung des Gewonnenen die größte Klarheit und jenes Leben herrsche, das den Leser sogleich ins richtige Verständniß leitet.

Der Verfasser theilt die Bearbeitung seines Stoffes in zwei Abtheilungen. Die erste gibt unter der Aufschrift „Historische Orientirung" eine gedrängte Darstellung jener origenistischen Streitigkeiten, welche in der alten Kirche so bedauerliche Bewegungen hervorbrachten; die zweite geht in das eigentliche Object der Abhandlung ein, und liefert die Entwicklung der origenistischen Auffassung des kirchlichen Lehrpunctes von der Auferstehung des Fleisches.

Was die erste Abtheilung (Abschnitt) anbelangt, soll sie nach des Verfassers Ansicht, die er in der Aufschrift klar ausspricht, zur historischen Orientirung, also als Einleitung zur nachfolgenden dogmengeschichtlichen Darstellung der origenistischen Auffassung des bezeichneten speciellen kirchlichen Lehrpunctes dienen. Die unter dem Namen der origenistischen Streitigkeiten in der alten Kirche aufgetauchten heftigen Bewegungen hatten zum Grunde die besondere Auffassungsweise mehrerer kirchlichen Lehrpuncte, welche bei Origenes aus dem Bestreben hervorgegangen war, eine wissenschaftliche

---

[1]) Die Wichtigkeit und das große Interesse an der Persönlichkeit der theologischen Stellung und Denkweise des berühmten Alexandriners förderten schon tüchtige Arbeiten über ihn, wie jene von Redepenning und Thomasius sind, zu Tage. Für dogmengeschichtliche Entwicklungen sind Studien über Männer, wie Origenes, welche Standpuncte in der Geschichte bilden, von größter Wichtigkeit.

Verständigung über dieselben zu geben. In einer Zeit, wo das kirchliche Dogma noch keinen scharf ausgeprägten Ausdruck gefunden hatte, war es leicht möglich, besonders wenn, wie das bei Origenes der Fall war, die subjective Bildung eine besondere Richtung genommen hatte durch Eingehen und Aneignen fremder Denkweisen, daß die Auffassung kirchlicher Lehren auf eine Weise sich ausprägen konnte, welche mit dem Geiste der Lehre, wie ihn das kirchliche Bewußtsein festhielt, nicht ganz übereinstimmte. Bei der Aengstlichkeit nun, mit welcher die Wächter in der Kirche das heilige Glaubensgut bewahrten, und bei dem Umstande auch, daß oftmals diese Wächter nicht Bildung genug hatten, um jenen Männern in ihren wissenschaftlichen Bestrebungen zu folgen, ferner bei dem Eindrängen menschlicher Leidenschaften selbst in die heiligsten Gebiete des menschlichen Lebens, konnte es dann leicht geschehen, daß heftige Bewegungen in der Kirche sich erhoben, welche den innern Frieden derselben oft auf längere Zeit störten, andererseits aber wieder Manches dazu beitrugen, daß die Begriffe geläutert und gesondert wurden. Zu diesen Streitigkeiten und Bewegungen, wie sie öfters in der Kirche auftauchten, zählen auch die sogenannten Origenistischen, und der Verfasser hielt es für zweckdienlich, einen kürzeren Abriß derselben eingangsweise seiner eigentlichen Abhandlung voraus zu schicken. Obwohl die Abhandlung auch auf eine noch andere, und das vielleicht noch näher liegendere Weise, hätte eingeleitet werden können, wollen wir doch keinen Tadel gegen das, was er geleistet hat, aussprechen, da denn doch die Auffassung des Origenes von der Auferstehung des Fleisches mehr oder weniger zu den origenistischen Streitpuncten gehörte, und der Verfasser einleitungsweise darauf ausging, den Leser zur Verständigung über das Folgende in die Zeit der betreffenden Bewegungen hineinzuversetzen, um ihn wenigstens auch für das Interesse seines Stoffes aus einem lebendigen Bilde Jener zu gewinnen. Das Bild selbst ist ihm, bei aller Gedrängtheit, gut gelungen. Er zeichnet es von den ersten Anfängen der besagten Streitigkeiten bis auf die fünfte allgemeine Kirchenversammlung. Der Leser mag daraus besonders kennen lernen, was mit historischer Treue hervorgehoben ist, daß bei derlei Bewegungen menschliche In-

teressen und Leidenschaften immer einen nicht gar zu gering anzuschlagenden Antheil haben. Die Rolle, wie sie Johannes von Jerusalem spielt, und die spätere Einmischung des Hieronymus und Ruffinus, geben dem besonnenen Forscher immerhin Stoffe zu belehrenden Betrachtungen, und lassen ihm in der Geschichte des kirchlichen Lebens bis auf die jüngste Zeit herauf so manches Analogon finden.

Der zweite Abschnitt behandelt und entwickelt die Lehre des Origenes über die Auferstehung des Fleisches, oder vielmehr die Auffassung dieser kirchlichen Lehre. Die Behandlung des Gegenstandes verläuft einen gut geordneten Gang. Lehrte Origenes die Auferstehung des Fleisches, — wie erfaßte er den Proceß dieser eschatologischen Thatsache in seiner subjectiven Denkweise, welcher Gegensatz erhob sich gegen seine Auffassung, — welches ist das Resultat der gepflogenen Untersuchung als origenistischer Lehrbegriff, — Kritik? Da Origenes seinen Lehrbegriff nicht an einem bestimmten Orte systematisch entwickelt, so mußte der Fleiß des Verfassers das hierher Bezügliche sorgsam zusammensuchen, und hat schon auch deshalb gerechten Anspruch auf den Dank seiner Leser.

Was zuerst den Punct betrifft, daß Origenes wirklich eine Auferstehung der Todten gelehrt habe, erhebt der Verfasser, die Wahrheit desselben durch treffende Nachweisungen aus gelegenheitlichen Aeußerungen desselben, über jeden Zweifel. Er nennt sie (Lib. Orig. in epist. ad Tit.) geradezu ein dogma fidei, folgert sie aus dem Verhältnisse, in welchem der Leib zur Seele steht, und vertheidigt sie gegen heidnische und gnostische Läugnung. „Die Argumente," sagt er, „welche Origenes zur Vertheidigung der Auferstehungslehre vorbringt, sind hergenommen aus der Vernunft und der Erfahrung und gehen darauf hin, die Auferstehung als etwas darzustellen, was sowohl der Würde des Menschen als den Forderungen der Vernunft entspricht und eine Analogie in den Erscheinungen des gewöhnlichen Naturlebens findet."

Von den Beweisen für die origenistische Behauptung einer Auferstehung der Todten geht der Verfasser über zur theilweisen Dar-

stellung der origenistischen Auffassung des Processes dieser Auferstehung oder des Wie derselben. Zu einer festeren Begründung des nun Folgenden hätten wir erwartet, daß der Verfasser von einer Entwicklung jener Grundanschauungen ausgehen werde, welche bei Origenes nothwendig seine Auffassung der Auferstehung des Fleisches zur Folge haben müssen. Es sind dieß die Grundanschauungen von der Schöpfung, vom Wesen der Natur, vom Tode, von der Synthese des Menschen u. s. w., wobei sich schon das Eigenthümliche der Denkweise desselben, die in vielen doch auf platonischen Grundideen ruht, herausgestellt haben würde, und aus welchen, bei Voraussetzung consequenten Denkens, ein Maßstab zur Auffassung origenistischer Aeußerungen über die Auferstehung und ihr Wie gewonnen worden wäre. Allein er beginnt §. 8. mit dem Nachweise: daß Origenes eine Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen behauptet habe, die er in der Schrift und in der Auferstehung des Herrn gefunden, besonders darin entdeckt habe, daß es ungerecht sein würde, wenn die Seele in einem andern Körper, als in dem sie gesündigt oder für den Herrn gekämpft hat, sollte gezüchtigt oder gekrönt werden. Zur Erklärung dieses wunderbaren Vorganges gibt der Verfasser §§. 9. 10. die nöthigen Aufschlüsse aus Origenes Anschauungsweise von den Grundmomenten des menschlichen Leibes, deren er folgende findet und feststellt: die Substanz, das Materielle (ὕλη), eine träge, formlose Masse, jedoch jeder Umbildung fähig, — das formbildende Princip, das Principielle der materiellen Körpersubstanz, der Lebenskeim, λόγος σπερματικός, — und endlich die charakteristischen Züge des Menschen. Von diesen drei Grundmomenten behauptet nun Origenes, daß die materielle Substanz des Leibes seiner Ursubstanz der allgemeinen Materie angehöre, und daß, wenn die Seele vom Leibe scheide, dieser sich auflöse, und seine Theile zurückkehren zu den verwandten Elementen der Urmaterie, das Fleisch zur Erde, der Athem zur Luft, was flüssig ist zu dem Flüssigen, und die Wärme zum Aether; daß aber diese Theile des aufgelösten Leibes nicht vernichtet werden, sondern nur zerstreut und hingegossen in das Meer ihrer Ursubstanz. Was das zweite Grundmoment betrifft,

den Lebenskeim oder λόγος σπερματικός, so ist es des Origenes entschiedene Ansicht, daß dieser nichts Körperliches sei, wie die Stoische Schule vermeinte, sondern etwas Geistiges, eine Kraft, ähnlich der des Samenkorns, welche die Körpersubstanz durchdringt, zusammenhält und Form gibt [1]). Wohin dieser λόγος σπερματικός bei der Auflösung der körperlichen Materie im Tode des Menschen komme, darauf, bemerkt der Verfasser, gibt Origenes keine Antwort, es heiße blos (**L. II. Origen. de Resur. ex apol. S. Pamphil.**): er werde durch Gottes Macht erhalten und aufbewahrt bis auf den Tag des Gerichtes, bleibe in der Substanz als ratio insita unversehrt, und treibe auf Gottes Geheiß zur Zeit der Auferstehung aus dem Schooße der Erde einen neuen Leib hervor; es heiße also hierin, daß der λόγος σπερματικός in der Körpersubstanz durch Gottesmacht erhalten werde und bleibe. Ueber diese allgemeine Ausdrucksweise geht Origenes nicht hinaus. Auffallend sticht hier den Verfasser der Kitzel, weiter das Wo des Bleibens des Lebenskeimes zu erforschen in der Bedeutung der Körpersubstanz, die nicht vernichtet wird. Er ist der Meinung, diese könne doch unmöglich die Materie sein, die da vernichtet oder aufgelöst werde; sie sei vielmehr die Idee, welche das Eigenthümliche der Körpermaterie zusammenfasse, und als Idee etwas Fixes, jenes Fixe, was im Gedanken Gottes von dem Menschen war, und bei dieser Idee verbleibe denn der Lebenskeim bis zu seinem neuen Hervortreiben des Auferstehungsleibes. Zu solchen Fixirungen könnte man sich wohl versucht fühlen, wenn das Auflösen der Substanz ein Vernichten, ein zu

---

[1]) „Aehnlich," sagt der Verfasser, „dachte sich Origenes den göttlichen Logos in seinem Verhältnisse zur Welt. Er durchdringt und durchschreitet die ganze Schöpfung, damit alles Gewordene durch ihn werde und bleibe; er ist die Alles umfassende Kraft, welche, in sich mehrere Kräfte enthaltend, in den verschiedensten Gestalten des Werdens sich bewähren muß (*ἵνα ἀει τά γινόμενα δι αυτον γίνηται* **in Joann. IV. 22.**). In demselben Sinne ist es auch zu fassen, wenn der göttliche Logos als der allgemeine Offenbarer angesehen wird vom Anfange der Welt an, als der Vermittler zwischen Gott und der Creatur, welcher allein Gott verkünden kann, weil er allein seinem Vater gleich ist." (*περι ἀρχ.* **praef. 1**).

Grunde gehen wäre; allein das eben ist es nicht, wie selbst Origenes sich ausspricht. Eben so wie der Lebenskeim, bleiben auch die eigenthümlichen Züge des Menschen, als drittes Grundmoment, bis zur Auferstehung des Leibes bei der nicht zu Grunde gegangenen Körpersubstanz aufbewahrt ganz und unversehrt.

Obwohl es soweit nach der Auffassung des Origenes derselbe Leib ist, der aufersteht, als welcher früher gelebt hat, so ist es doch gar nicht dessen Ansicht, daß der Auferstehungsleib nicht qualitativ verschieden sein werde. Diese qualitative Verschiedenheit oder dieses qualitative Anderssein behauptet Origenes, wie der Verfasser §. 11. richtig nachweiset, gegen jene grelle Auffassungsweise in der Kirche, welche den Auferstehungsleib im strengsten Sinne sich identisch dachte mit dem irdischen ohne alle Differenz, und nennt sie Denkende φιλοσαρκαι (Com. in Psalm I. v. 5.). Spätere Origenisten nennen sie homines animales. Huetius und Schnitzer glauben, es seien dieß Chiliasten gewesen. Origenes behauptet an sehr vielen Stellen ganz bestimmt, daß der Leib in der Auferstehung eine Veränderung erleiden werde, und findet dieß bestätigt in der heiligen Schrift (1. Cor. 15, 42—54; 2. Cor. 5, 1. 2, 4; Tob. 12, 6. 7.), dann folgert er es auch aus der andern Lehre, daß sich die Auferstandenen auch an einem andern Wohnorte befinden würden, da es seine Anschauung von der physischen Weltordnung ist, daß der Wohnort der rationalen Creatur in einem homogenen Verhältnisse zur Beschaffenheit derselben stehen müsse, und schließt so von einem vollkommeneren Wohnorte auf einen veränderten Leib. Auf Gottes Geheiß, sagt er, treibe der λόγος σπερματικος aus dem irdischen und animalischen Leibe einen geistigen hervor, der so beschaffen ist, daß er in den Sphären des Himmels wohnen kann. Origenes beruft sich zur Unterstützung seiner Lehransichten geradezu auf die kirchliche παραδόσις, die ihm regula fidei ist, der Prüfstein christlicher Wahrheit. — Unterliegt aber der Leib bei der Auferstehung einer Umänderung, so mußte auch Origenes näher bezeichnen, was am Leibe einer Umänderung unterliege. Die Untersuchung darüber läßt der Verfasser §. 12. folgen. Die Umänderung des Leibes bei der Auferstehung kann nicht das Wesen desselben treffen; denn in

solchem Falle litte darunter die Individualität, sie kann also blos die Erscheinungsform der Materie treffen, und diese gehört nicht zum Wesen, sie ist das Flüssige der Natur des Leibes, sie ist in der Hand des Schöpfers dienstbar zu jeder Form (μεταβολὰς φαμεν γίγνεσθαι ποιοτήτων τῶν εν σωμασιν. contr. Cels. L. IV.). Auf dieser Basis nun entwickelt der Verfasser in den §§. 13. 14. 15. die positive Auffassung des Origenes über die Auferstehung des Fleisches. Auf Grund der fleißigsten Untersuchungen, die er in diesem §§. anstellt, stellt er im §. 17. Folgendes als gewonnenes Resultat hin: „Wenn nun beim Rufe des Erzengels die Gräber sich öffnen, dann treibt jener λόγος σπερματικός mit einem Male auf Gottes Geheiß den Auferstehungsleib aus sich hervor, indem er aus der umliegenden Materie solche Theile an sich zieht, welche hinreichen, um den Auferstehungsleib zu bilden. Diese Theile der Materie sind zwar nicht nothwendig dieselben, welche in dem früheren Leibe waren, aber insoferne die Materie nur Eine ist, wie verschieden auch ihre Form und Gestaltung sein mag, ist der auferstandene Leib dennoch identisch mit dem irdischen. Auch andere große Veränderungen werden mit dem Leibe bei der Auferstehung vor sich gehen; er wird nicht wieder jenes grob materielle Gefüge haben, welches der irdische Leib hat; Fleisch wird er sein, aber nicht jenes verwesliche Fleisch, das hinfällig und gebrechlich und mit allerlei Bedürfnissen beladen ist, sondern er wird geistiger und ätherischer Natur und frei sein von allen Gebrechen und Leiden des irdischen Leibes; was gesäet wurde in Verweslichkeit, wird auferstehen in Unverweslichkeit, was gesäet wurde in Schwäche, wird auferstehen in Kraft, und was gesäet wurde in Unehre, wird auferstehen in Herrlichkeit. In der Auferstehung wird kein Unterschied des Alters und des Geschlechts mehr sein, denn wir werden sein wie die Engel, und in dem anderen Leben wird man weder zur Ehe geben, noch zur Ehe nehmen, und nicht werden die Menschen wieder hervorgehen aus der Verbindung von Mann und Weib. Auch wird der Leib keine Glieder und keine Sinneswerkzeuge mehr haben; seine Gestalt wird eine kugelförmige sein. Zwar werden Alle auferstehen, aber nicht Aller Leiber werden gleich sein; die Gerechten werden je nach dem Maße ihres

Verdienstes glänzen wie die Sonne, der Mond und die Sterne, die Gottlosen aber werden dunkle und finstere Leiber haben und ihr Zustand wird ein mehr oder minder trauriger und trostloser sein, je nachdem ihre Schuld eine größere oder kleinere ist."

Dieß die Auffassung der kirchlichen Lehre von der Auferstehung des Fleisches, wie sie uns der Verfasser aus den zerstreuten Aeußerungen des Origenes hinstellt. Er kann es jedoch selbst nicht in Abrede stellen, daß Origenes in einem oder dem andern Puncte nicht ganz festgestanden zu sein scheint. So kehrt bei ihm allerdings die Behauptung wieder: daß einst die ganze Körperwelt und mit ihr auch die menschlichen Leiber würden vernichtet werden. Das war es denn auch, was Hieronymus ihm zum Vorwurfe machte, und wobei er (Epist. 5. Hieron. ad Avit. 94.) die Bemerkung macht: Wenn das so ist, so ist es klar, was Origenes von der Auferstehung denkt. Auch andere Gegner des Origenes greifen dieses in seinen Schriften auf, und bezeichnen es als irrig, besonders wenn er (περι ἀρχ. l. III. c. 6, n. 1.) die Vollendung aller Dinge in die Unkörperlichkeit setzt. Der Verfasser jedoch sucht Origenes dadurch vom Widerspruche zu retten, daß er diese Behauptung vor der mit der Vollendung aller Dinge eintretenden Unkörperlichkeit auf die allgemeine ἀποκατάστασις bezieht [1]), die, nach weiterer Lehre des Origenes, erst lange nach der Auferstehung erfolgen würde, und daß in die Zwischenheit hinein der auferstandene Leib bis zur völligen Vernichtung der Materie geläutert werden solle. Allein wir fragen: wie harmonirt das mit der Schriftlehre vom letzten Gerichte, wie damit, wenn Origenes den auferstandenen Leib einen ewigen nennt?

Der Verfasser schließt seine Forschungen mit einem Urtheile über das als origenistische Lehre von der Auferstehung des Fleisches gewonnene Resultat. Er spricht demselben im Wesentlichen kirchlich-orthodoxen Charakter zu. „Man wird," sagt er, „gestehen müssen,

---

[1]) Auch Methodius und Theophilus lassen jene Behauptung des Origenes auf die Katastrophe bezogen sein, welche bei der consummatio saeculi eintritt.

daß sie (die Lehre oder Auffassung des Origenes von der Auferstehung) in allen wesentlichen Puncten mit der katholischen Lehre übereinstimmt." Unterdessen muß er doch zugestehen, daß in ihr auch Einzelnes hervortrete, was unserer Anschauungsweise nicht entspreche, wie z. B. das Aufhören der Geschlechtlichkeit und der Verschiedenheit der Glieder, obwohl darüber die Kirche selbst noch keine Bestimmungen gegeben habe. Der Verfasser gesteht aber mit den Schlußworten seiner Abhandlung noch mehr zu. Er gesteht geradezu eine Inconsequenz von Seite des Origenes zu, da eine solche Auffassung der Auferstehung des Fleisches von Seite des Origenes unmöglich, wie schon Möhler richtig erkannte, zu seinem übrigen eschatologischen Systeme passe, denn sind die ursprünglich gleichgeschaffenen Geister durch Erkaltung in der Liebe Gottes aus ihrem ursprünglichen Zustande herausgefallen und in die Materie als den ihnen angemessenen Wohnort versenkt worden, und ist es Aufgabe der rationalen Creatur durch entgegengesetztes Streben zur ursprünglichen Reinheit alles Materielle wiederabzustreifen, besteht die Vollendung in der Apokatastase eben in der völligen Entkörperung, wie Origenes lehrt, so stellt sich dadurch ja eben die ganze Auferstehung des Fleisches in Frage, und sie erschien auch geradezu ihm, wie er sich in einer Stelle bestimmt ausdrückt, als nicht nothwendig. Nur die Annahme, daß Origenes die Zwischenzeit zwischen der allgemeinen Apokatastase, die er später hinaussetzt, und zwischen einer, wie der Verfasser sich ausdrückt, wegen seiner Glaubenstreue angenommenen Auferstehung noch in fortlaufenden Läuterungen verlaufen läßt, gestattete noch einige Ausgleichung, obgleich auch dabei noch Fragen über Fragen angebracht werden könnten, die entweder den Origenes in der Inconsequenz sitzen lassen, oder Vermuthungen Raum geben, die am Ende doch eine Conformität der origenistischen Auffassung mit der katholischen Lehre in allen wesentlichen Theilen in Frage stellen.

Uebrigens verdiente es diese ausgezeichnete Arbeit, daß ein bischöflicher Beschützer theologischer Wissenschaft seinen gefeierten Namen — Arnoldi an die Spitze derselben hinzustellen gestattete.

Dr. und Prof. Scheiner.

8.

Zur Charakteristik des heiligen Justinus, Philosophen und Martyrers. Von **Carl Otto**. Wien, aus der k. k. Hof- und Staatsdruckerei, bei Braumüller 1852. 8. S. 20.

Der schöne Gebrauch des gelehrten Deutschlands, bei verschiedenen jährlich wiederkehrenden feierlichen Anlässen Programme zu veröffentlichen, hat nicht nur die Studien und den Eifer der berufenen Pfleger der Wissenschaft stets wach und im Flusse erhalten, und so manche wichtige Vorarbeiten zu umfangreichern Werken geliefert, sondern auch unser deutsches Vaterland selbst im Laufe der Zeiten zu jener Stufe literarischer Thätigkeit erhoben, durch welche es sich vor andern Ländern noch lange vortheilhaft auszeichnen wird.

Auch Oesterreich steht gegenwärtig auf dem Puncte und im Besitze derjenigen Mittel, durch welche es ihm gelingen kann, in der Verbreitung wissenschaftlicher Ausbildung mit Erfolg zu wetteifern. Unsere katholischen Universitäten und Gymnasien geben gegründete Hoffnung, daß sie als würdige Söhne einer alma mater (alma kommt von alere) mit den Früchten ihres Unterrichts öffentlich auftreten und bewirken werden, daß wir nicht mehr lange, namentlich mit dem Bedarf an tüchtigen Lehrbüchern und anderer die Wißbegierde stillender anziehender Lectüre, so völlig von den Auswärtigen abhangen, als es bisher der Fall gewesen ist.

Wohl nur äußere Umstände haben Professor Otto bestimmt, die uns vorliegende Abhandlung nicht als ein Schulprogramm dem Druck zu übergeben, sondern in der kaiserl. Akademie der Wissenschaften als Gast vorzulesen und ihr die Aufnahme in deren Sitzungsberichte (Februarheft) zuzuwenden. Ehre und Dank gebührt dieser hohen Anstalt, welche mit Liberalität es sowohl den einheimischen als auswärtigen Gelehrten möglich macht, den Schweiß ihrer Arbeiten für das Publicum fruchtbar zu machen, welche in solcher Weise die sonst sich zerstreuenden Strahlen der Aufklärung in sich wie in einem Brennpuncte versammelt, und das gelehrte Oesterreich auf den Leuchter gemeinnütziger Wissenschaftlichkeit erhebt.

Der innere Beruf des Verfassers obiger Abhandlung trat nur mit schrittweiser Entschiedenheit auch äußerlich ans Licht. Der „im zweiten Studienjahr stehende Jüngling“ fühlte im J. 1839 sich angetrieben, für die Aufgabe seiner Facultät über „die Schriften und die Lehre des bedeutendsten unter den altchristlichen Apologeten“ um den Preis zu werben, und er hat ihn errungen. Dieß entschied seine Wahl für die Zukunft. In ihm hat Justinus seinen Bearbeiter gefunden. Schon 1842 und 1843 erschienen die ersten zwei Bände der Schriften dieses Kirchenvaters. Das immer tiefer eindringende Studium in seinen Gegenstand erweiterte den Gesichtskreis des Verfassers. Eine Umarbeitung des Herausgegebenen schien nöthig, die übrigen Schriften mußten zugefügt werden, diesen endlich sollten die Apologeten des zweiten Jahrhunderts sich anreihen, und so traten bis 1850 und zwar schon mit dem erweiterten Titel: Corpus Apologetarum christianorum saeculi secundi 5 Bände des Justinus ans Licht, dem 1851 als 6. Band sich Tatianus anschloß.

Der hier anzuzeigende akademische Vortrag ist ein überzeugender Beweis von der theologischen Tüchtigkeit des Herrn Verfassers derselben, von welchem zumal die Patristik noch manche gute Leistung zu gewärtigen hat. Vor allem bezeugt er eine der unentbehrlichsten Eigenschaften eines kirchenhistorischen Schriftstellers, nemlich die Liebe zu dem Gegenstande, zu der Persönlichkeit, in deren volles Verständniß er einzudringen, dessen Eigenthümlichkeiten er in den leisesten Spuren aufzufassen bemüht ist, dessen Schwächen er zwar nicht übersehen, den er aber gegen ungerechte Angriffe auch vertheidigen und schützen will. Dann ist es eine besonders jungen Gelehrten sehr wohlanstehende Pietät für die Erscheinungen des Alterthums, welches er nach dessen Standpunct und Maß zu würdigen versteht, daß er nicht mit dem Maßstabe späterer Zeiten verkleinern und entstellen läßt. Endlich zeigt er den anerkennenswerthen Muth, auch eine Ueberzeugung an den Tag zu legen, welche mit gang und gäbe gewordenen falschen Ansichten, mit beliebten Vorurtheilen und gelehrten Anmaßungen im geraden Widerspruche steht. Wir erhalten in der kleinen Schrift ein richtiges, sehr lebhaftes Bild von einem der wichtigsten Zeugen für die christliche Wahrheit, in geschmackvollem

Vortrag, der ebenso gedrängt und bündig, als reich an scharfsinnigen, selbst originellen Bemerkungen ist.

Professor Otto knüpft das Ganze an den Faden einer Lebensbeschreibung an, wie eine solche in Justin's Schriften sich darstellt. Justinus, welchen der Verfasser als „heiligen" bezeichnet, ein Heide von Geburt, aus der jüdischen Landschaft Samaria, frühzeitig vom Wissensdurst getrieben, suchte in gelehrten Schulen die Befriedigung seines tiefsinnigen Gemüths, welche er in dem hellenischen Götterdienst der Aeltern nicht gefunden. Nach vergeblichem Anlauf bei einem stoischen, dann peripatetischen, endlich pythagoreischen Lehrer hielt er sich an einen Platoniker, bei dem er in Kenntnissen dermaßen sich bereicherte, daß er schon ein „Weiser" zu sein sich dünkte. Da traf er in einsamer Gegend am Meere einen ehrwürdigen Greis, der ihn belehrte, daß, was er suche, das Verständniß der Welt und die ihr entsprechende Glückseligkeit diese philosophische Schule ihm zu gewähren nicht vermöge, dagegen ein unmittelbares Schauen der Dinge nur bei den Propheten zu erlangen sei, die älter als die hellenischen Weisen, vom Geiste der Gottheit selbst erfüllt, durch Weissagungen und Wunder sich beglaubigt hätten. Das eifrige Lesen ihre Bücher entzündete in seiner Brust ein göttliches Feuer der Liebe zu demjenigen, welchen diese Bücher verkündet, und überzeugte ihn, daß nur Christus Lehre die Philosophie enthalte, welche zugleich befriedigend und zuträglich sei. Die Gegend, in welcher er zu solcher Einsicht gelangt, war, nach des Verfassers Dafürhalten, im Jordanthal, unweit des Salzmeeres. Dort, kaum drei Meilen von Jerusalem, wohnten Christen jüdischer Ankunft, die bald mehr bald weniger von dem alten Glauben beibehalten hatten, sich in zwei Parteien theilend, deren eine selbst den übertretenden Heiden die Beobachtung der mosaischen Satzungen nicht erlassen wollten, und daher von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Zu den paulinisch milder Gesinnten scheint jener Greis gehört zu haben, den er übrigens nicht wieder sah. Obschon entschiedener Christ, bewahrte er doch eine Vorliebe für philosophische Strebung und Sitte, er zog ohne festen Aufenthalt herum als Lehrer, im „Philosophenmantel" den Zuhörern Unterricht in der Weisheit ertheilend, und wurde allge-

mein nur der „Philosoph" genannt. Auf seinen Wanderungen nahm er in seinem Eifer für die Wahrheit es auf, bald mit dem Juden Tryphon in Ephesus, bald mit dem Cyniker Crescens in Rom, bestrebt in öffentlichen Verhandlungen Allen seine Ueberzeugung von der christlichen Wahrheit einzuflößen. Auch mit dem gnostischen Häuptling Marcion in Rom nahm er es auf, um dessen zahlreiche Anhänger von der Nichtigkeit ihres Widerspruches mit der allgemeinen Kirche zu überführen. Seine auf so vielfältiger Wanderung erworbene Kenntniß, sowohl der heidnischen als der jüdischen Zustände, seine Erfahrenheit in den gelehrten Mitteln, die überwiegende Vorzüglichkeit des Christenthums ans Licht zu stellen, endlich das Ansehen, welches diese Gelehrsamkeit und dieser Eifer ihm allseitig gewann, sind es eben, die ihn zu einem so wichtigen Zeugen des christlichen Alterthums erheben. Da die Lehre der Kirche, wie es sich immer wiederholt, von den ihr abgewandten Parteien vielfach verläumdet und verfolgt wurde, was auch bei dem herrschenden Regimente nicht ohne verderbliche politische Folgen bleiben konnte, so wagte er es, öffentliche, umfassende Rechtfertigungen (Apologieen) selbst den Kaisern zu übergeben, und zwar eine größere im J. 139 den Antoninus Pius, eine kleinere zwischen 161 und 166 dem Marcus Aurelius. Der Verfasser erklärt „entschieden" diese zwei Aufsätze für verschiedene und getrennte, nicht wie man erst neuerlich wieder behauptete, für Theile eines einzigen, und beschreibt bei dieser Gelegenheit näher „das apologetische Verfahren," sowie die schmucklose und populäre Schreibart, die Justinus hiebei einhielt. Nicht blos die Monarchen hatte er bei diesen Aufsätzen im Auge, sondern das gesammte römische Publicum, um die schwer erfundenen Christenverfolgungen durch Aufklärung und Aufschluß von allen Seiten zu entfernen. Bei dieser Gelegenheit bemerkt der Verfasser, daß er der erste gewesen, welcher das von Justinus mitgetheilte Rescript Hadrians gegen die Christen im lateinischen Original mittheilte. Solche Verdienste konnten nicht verfehlen, dem edlen Manne auch die höchste Verehrung bei seinen Glaubensgenossen zu erwerben. Tatianus nennt ihn den „bewunderungswürdigen," Tertullian den „heiligen und ausgezeichneten," aus dem er sowie Irenäus ganze Stellen entlehnte,

Eusebius muntert zum Studium seiner Schriften auf, und Photius rühmt ihn als „den durch Fülle seiner Kenntnisse und Aufschlüsse Ueberströmenden;" von der gesammten Kirche erhielt er den Beinamen des „Philosophen und Martyrers," denn im J. 166 fiel er auch mit andern Christen als Opfer der Aufregung zu Rom, welche der wüthende Crescenz geschürt.

Des Verfassers theologischer Standpunct tritt am bestimmtesten aus seiner Rechtfertigung Justins gegen verschiedene Anschuldigungen desselben von Seite der Gelehrten hervor. Er hält fest an der einfachen Ueberlieferung der Geschichte, ohne dieselbe spitzfindig zu deuten und einem beliebten System anzupassen. Justinus war infolge seiner Studien und Anschauungen vollkommen vertraut wie mit den Ansichten des Judenthums, so auch mit den Philosophemen der Platoniker und Gnostiker; auf das lebendigste aber durchdrungen von der Ueberzeugung, daß das Christenthum die einzige wahre Philosophie sei, die wirklich befriedige und zuträglich sei, die Wahrheit an sich, die Religion der Vernunft schlechthin enthalte. Dabei bewahrte er sich offener Sinne für die Beobachtung, wo etwa verwandte Anklänge und einstimmende Aeußerungen vorkämen, wie z. B. in den Speculationen der auch anderswoher schöpfenden Platoniker, in den ethischen Grundsätzen der Stoiker u. dgl. Allein die Sache, das Dogma selbst zu schöpfen aus diesen getrübten Quellen hatte derjenige keine Versuchung, welcher in den Büchern des alten und neuen Bundes, sowie in den geläufigen Lehren und Uebungen der Kirche selbst alles gefunden, dessen er bedurfte.

„Die Frage über den Platonismus der Väter, Justinus an ihrer Spitze, ist seit Ausgang des 17. Jahrhunderts viel verhandelt worden, und zwar meist einseitig." „Wenn in demselben das sittliche Verderben und die Erlösungsbedürftigkeit angedeutet gefunden wurde, so ist dies nur zum Theil richtig; denn die Erneuerung bei Platon ist mehr intellectueller als moralischer Art; sie ist Erneuerung durch Wissenschaft." Dasselbe gilt in der Lehre vom Logos. „Bei Platon ist der Logos nichts Transeuntes, sondern ein Immanentes; er ist nichts Selbstständiges, vielmehr das Denken Gottes selbst." Dort ist der νοῦς die Seele der Welt, zu welcher

die Menschenseelen gehören; hier (bei Justinus) ist der göttliche Logos nicht nur der Welterbauer, sondern auch der Herr und Verwalter der Geisterwelt. Justins λόγος σπερματικός entspricht auch dem Stoicismus nicht, denn erst ist bei ihm die durch die Vernunftwelt hindurchgehende (zerstreute) Gotteskraft, verwandt mit dem göttlichen Christus (σπαρεὶς λόγος), dort aber der aus Keimen sich entwickelnde Weltgeist (ὁ ἐν σπέρμασι λόγος). Auch ist Justinus kein Trichotomist, gleich den Stoikern, indem er zwischen ψυχή und πνεῦμα nicht unterscheidet. Diese Nichunterscheidung eines unvernünftigen und vernünftigen Theiles der Seele ist ganz im Sinne der lateinischen Kirche, welche schon durch ihre Sprache der Trennung eines doppelten seelischen Principes fern blieb. Sie ist hochbedeutend für die Gestaltung der christologischen Ansicht." So entschieden der Verfasser an den kirchlich tadellosen Vorstellungen seines Autors festhält, und folglich auch die Objectivität der kirchlichen Lehren gegen die Accomodations- und Verschwemmungslust neuerer Schulen, nach welchen die christlichen Dogmen bald ein Platonismus, bald ein Aristotelismus oder sonstige Philosophien werden, vertheidigt: so widerstand er dem modernen Glaubens- und Kirchenfeindlichen Pragmatismus doch so wenig, daß er von der Einwirkung (?) des Platonismus auf das Christenthum (!) redend zugibt, „es wären zuvörderst die Lehren von der Weltschöpfung, Trinität und vom menschlichen Geiste in der Kirche von dorther ausgebildet worden," und es seien „einige kirchliche Formeln ganz platonischen Ursprungs: Gott der unbegreifliche, unwesentliche (sic), überwesentliche." Zu allen Zeiten wird ein Katechet sich genöthigt fühlen, in persönlichen, mündlichen oder schriftlichen Verhandlungen mit Andern zur Vertheidigung seiner objectiven Lehren auch auf die Schulvorstellungen dieser Andern einzugehen, um die Bedenklichkeiten dieser Andern gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu entkräften; aber zugebend, daß die Kirche in ihren Entscheidungen und die Masse der Gläubigen in ihren Ueberzeugungen, statt aus dem göttlichen Schriftworte und dem allgemeinen Bekenntnisse als ihren Urquellen zu schöpfen, sich an die wandelbaren, streitigen Zeitmeinungen angeschlossen habe, das hieße den Grund und Boden der vom heiligen Geiste selbst geschützten göttlichen Offen-

barung, und somit den specifischen Charakter des Christenthums untergraben und vernichten. Das ist um so verwunderlicher, je rascher er blos disciplinarische Eigenthümlichkeit zu „Ketzereien" zu stempeln geneigt scheint, wie z. B. in der Frage über die Verbindlichkeit der mosaischen Satzungen für Christen, indem er wenigstens das strengere Judenchristenthum als ein „schon damals als ketzerisch geltendes" erklärt, obwohl es später selbst zugeben muß, daß „die milden Juden damit noch nicht als Secte aus dem kirchlichen Verbande ausgeschieden worden waren." Sein Bestreben nach Gedrängtheit des Vortrages hat ihn zuweilen zweideutig, wenigstens unklar gemacht. Er gibt einmal zu, „die Kirche schwanke zwischen äußeren Logos und heiligen Geist," und „der Einfluß des Platonismus sei überhaupt mehr in der Sittenlehre (!), als in der Glaubenslehre vorhanden," und das anderemal formulirt er: „daß eine Verfälschung der christlichen Lehre durch den Platonismus nicht angenommen werden kann; denn einestheils ist aus ihm keine Idee ins Christenthum herübergekommen, welche sich nicht aus der ursprünglichen Idee des Evangeliums hätte entwickeln können, und anderntheils ist die Idee des Evangeliums durch platonische Einflüsse nicht verändert worden."

Im Verlaufe weiset der Verfasser von unserem Kirchenvater auch den Vorwurf des Ebionitismus ritterlich ab, den namentlich die neuere hyperkritisch schwebelnde Tübinger Schule ihm gemacht, weil Justinus einmal das Judenchristenthum mit großer Milde beurtheilt, dann weil er in seinen Schriften über den Apostel Paulus schweige, welcher den Judenchristen verhaßt gewesen, ja auf den eigenthümlichen Lehrbegriff des Apostels sich nie einlasse. Die beigebrachten Gründe dieser Vertheidigung eines alten Kirchenschriftstellers ließen mit gleichem Rechte sich wohl auf so manche andere Eigenthümlichkeiten der katholischen Kirche noch anwenden. Sehr schön ist übrigens, was der freimüthige Verfasser bei dieser Gelegenheit über „das kirchlich-traditionelle Taufbekenntniß," welche Justinus nebst der heiligen Schrift zur Grundlage seiner Darstellung der christlichen Lehre hat, beibringt.

Wenn die Dogmengeschichte, statt auszugehen von dem, „was die apostolische Verkündigung in die Gemeinden gelegt hatte

und die rechtgläubige Kirche festhielt;" was „anfangs flüssiger gehalten, im Laufe der Zeit aus den gegen die Häresien gerichteten Lehrbestimmungen der Kirche immer mehr Zusätze (eigentlich nur nähere Bestimmungen) erhielt, wobei man jedesmal die stillschweigende Beziehung auf etwas kirchlich Gegebenes merkt," und dann die communicativ aus dem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Andern, die gleich denken und glauben, hervorgegangenen Erweiterungen und Vervollständigungen durch die Kirche, die über alle Schulen steht, nach der Zeitfolge darzustellen, vielmehr sich bemüht, den Inhalt des kirchlichen Begriffs im Ganzen und in seinen Theilen als ein Ergebniß menschlichen Tiefsinns und zeitweiliger Gelehrsamkeit, mitunter wohl gar auch persönlicher Interessen, hierarchischer Speculation u. dgl. nachzuweisen: dann untergräbt sie nur die christliche Gesinnung, erschüttert den todesmuthigen Glauben, befördert sie die Krankheit unserer Tage, den Indifferentismus, welcher mit dem Aushängschilde der Gleichberechtigung alles gleichmacht, Himmel und Erde in einander mengt, Menschliches und Göttliches bis zur Unkenntlichkeit verwirrt und somit die festen Pfeiler der Sittlichkeit selbst und des Menschenglückes überhaupt vernichtet. Wie schön äußert der Verfasser sich über das „glaubwürdige Martyrologium" des Justinus, über das biblische „Taufmandat" als Grundlage des christlichen Bekenntnisses, über die „Glaubensregel" bei Tertullianus und Irenäus und überhaupt über die Kirche selbst als Trägerin der Offenbarungen Gottes! Aber wir fragen ihn, hat das alles einen Werth nur als historische Charakterisirung Justin's, oder fällt diese zusammen auch mit dem eigenen Bekenntniß des Verfassers? Und da ihm hiebei die „kirchliche Tradition" als Erkenntnißquelle gilt, wie lange nach Justinus gilt diese Quelle als eine echte und heilsame, und wie viele Lehren gibt es, die als „wesentlich" christliche gelten dürfen? In welchem Jahrhundert, durch welche Personen u. s. w. hat die Kirche aufgehört festzuhalten an der in die Gemeinden niedergelegten apostolischen Verkündigung?"

In der Darstellung des dogmatisches Standpunctes seines Autors beschränkt sich der Verfasser der Forderung seines Einzelgegenstandes gemäß auf die Besprechung der heiligen Schrift und des

Tauffacramentes. Als Protestanten ist jene dem Verfasser die einzige Quelle des christlichen Bekenntnisses, nebst der Taufe aber nur noch das Abendmahl ein wirkliches Sacrament. Wir möchten wissen, ob er mit diesen beiden oder drei Stücken den ganzen Inhalt des christlichen Bekenntnisses bei Justinus für erschöpft hält, und ob es nur diese sind, wegen deren er wünscht, daß die Christen von den heidnischen Obrigkeiten nicht schon als Christen bestraft und getödtet werden? Warum stand Justinus die Kirche so hoch, daß der Verfasser ihn selbst nur als ihren Sprecher und Zeugen darstellt? und wenn sie Justinus als eine katholische galt, welcher die Glieder der Gemeinde sich unterordnen müssen, in welchem Umfang nahm Justinus ihre Lehren und Uebungen an, daß sie ihn fortan als ihren „Martyrer" feiern konnte? mit welchem Kirchenvater endet die Reihe dieser Zeugen der apostolischen Kirche? gehört noch Gregor d. G. dazu? dieser Reformator der Liturgie und des Kirchengesangs. Nicht auch Gregor VII., dieser ritterliche Zerstörer der geistlichen Simonie und des priesterlichen Concubinates? Nicht auch Hilarius? Bernhard? Innocenz III.? der große Thomas von Aquin? u. a. Als der Patriarch des hinsiechenden Byzanz einen Thron aufrichtete gegen das kraftvolle, gesetzgeberische Rom, wurde da nicht eine Todeswunde geschlagen der apostolischen Kirche? Welche Berechtigung hatte das winzige Kirchlein der Waldenser gegen die allgemeine Kirche? welche der fanatische Urheber der Hußitengräuel? welche vornemlich das Häuflein Reformatoren, die erst im westphälischen Frieden an ein Ziel gelangten, das die Zerreißung der Einen Kirche auf Jahrhunderte hinaus erstreckte? Alle und noch viel zahlreichere wichtige Fragen stehen in gewisser Verbindung auch mit Justinus und mit allen großen Zeugen der Kirche durch Schrift und Blut. Es ist nicht möglich, Einen derselben erschöpfend zu würdigen, ohne mit der Gesammtheit aller übrigen im Klaren zu sein.

Unser Verfasser hält den protestantischen Standpunct fest; wir tadeln dies nicht, denn er erklärt sich für die dogmatische Grundlage des Protestantismus gegen die gewissenlosen Schwindeleien und auflösenden Trugbilder der neuen philosophischen Kritik, und mit den positiven Theologen ist noch immer ein

ehrenhafter Kampf möglich über die christliche Wahrheit. Ja er hat, wie er es am Schlusse seines inhaltreichen Vortrags wünscht, „das Verständniß und die Würdigung Justin's, des Philosophen und Martyrers einigermaßen gefördert."

M. J. Fesl.

9.

Pastoraltheologie. Durch **Dr. Joseph Amberger**, Regens im Clericalseminar zu Regensburg. Zweites Buch. Pastoralamt. Regensburg, 1851. Pustet.

Zur gebührenden Würdigung des vor Kurzem erschienenen zweiten Buches der Pastoraltheologie durch **Dr.** Joseph Amberger dürfte wohl ein etwas mehr als oberflächlicher Ueberblick erforderlich sein; darum mögen denn diese Zeilen dazu dienen, einen solchen Ueberblick zu gewähren. — Der Herr Verfasser hat im ersten Buche seines Werkes, welches im zweiten Bande dieser Zeitschrift angezeigt worden ist, unter der Aufschrift „Grundlegung" eine Einleitung zur Pastoraltheologie geliefert, und hat nach der Feststellung des richtigen Begriffes vorzüglich auf die Quellen dieser Wissenschaft hingewiesen. Das vorliegende zweite Buch aber, mit welchem der erste Band dieses Werkes vollendet ist, enthält bereits die generelle Pastoraltheologie, oder die Lehre vom Pastoralamte im Allgemeinen. Das ganze Buch zerfällt in drei Capitel, von denen das **erste** der Vorstellung oder Schilderung des Pastoralamtes gewidmet ist. Zuerst wird im §. 55. der Begriff des Pastoralamtes aufgestellt mit den Worten: Das Pastoralamt ist die Fortsetzung des dreifachen Amtes unsers Herrn Jesu Christi in der Kirche, und durch die Kirche zum Heile der Welt. Bei der näheren Beleuchtung dieses Begriffes sind besonders erhebend die Bemerkungen, daß das Pastoralamt so alt ist, als die Kirche selbst, daß es sich über alle Theile der Erde erstreckt, und sich nicht blos auf das Menschengeschlecht bezieht, sondern auch die Bestimmung hat, die ganze Natur der Verklärung

entgegenzuführen. Ebenso beachtenswerth sind auch die Bemerkungen, daß das Pastoralamt über die Gränzen der irdischen Zeit, in die Region der Abgestorbenen hinüberreicht, und daß bei der Verwaltung desselben die streitende Kirche von der triumphirenden oder himmlischen unterstützt wird. Nebstdem weiset der Herr Verfasser darauf hin, daß die Kirche ihr Amt nur durch sichtbare Organe ausüben kann, denen zusammen der ebenso bedeutungsvolle als ergreifende Name: Clerus, d. i. sors, beigelegt worden ist; denn die Cleriker selbst sind der Antheil oder das Loos des Herrn und ebenso ist der Antheil oder das Erbe der Cleriker nichts Geringeres, als der Herr.

Nach dieser Darstellung des Pastoralamtes zeigt der Herr Verfasser im §. 56. des ersten Abschnittes durch eine geistreiche Erklärung des Gleichnisses vom Weinstocke und von der Rebe, daß das wesentlich nothwendige Erforderniß zur Seelsorge in der Vereinigung mit Christo durch den Glauben, die Liebe und die heilige Communion besteht. Hierauf folgt im §. 57. eine ergreifende Betrachtung über den hohen Werth der menschlichen Seele und über die Gründe, aus denen der Seelsorger sowohl andere Seelen, als auch seine eigene zu retten sich bemühen soll. Zur Erreichung dieses erhabenen Zieles jedoch wird im §. 58. ein geregelter Pfarrverband als sehr nützlich und den Wünschen, ja sogar den Befehlen der Kirche entsprechend dargestellt. In einem solchen Verbande ist jederzeit der Pfarrer als Hauptseelsorger zu betrachten; aber auch jene Priester, die als Lehrer oder bei einem Amte angestellt sind, sollen vermöge ihrer Weihe und allgemeinen Sendung sich bereitwillig der Seelsorge widmen. In dem §§. 59. 60. und 61. wird die Wichtigkeit der Pfarrkirche, in der das geistige Leben der Gemeinde größtentheils vermittelt wird, dann die Heiligkeit des Tabernakels als einer reichlichen Gnadenquelle für den Seelsorger und die Pfarrkinder, endlich die schöne Bedeutung des ewigen Lichtes geschildert.

Da es ferner nicht geläugnet werden kann, daß das Seelsorgeramt in unserer Zeit von der Welt gering geschätzt, und selbst von vielen Clerikern nicht nach Gebühr geachtet wird, so redet der Herr Verfasser im zweiten Abschnitte in den §§. 62. und 63. mit den Worten des heiligen Ephräm und anderer Kirchenlehrer aus-

führlich über die Würde und den Rang des Seelsorgers, der da ist ein Abgesandter Gottes und Stellvertreter Christi, ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, dann ein Vorsteher im Hause Gottes, ein Anführer im Streite wider die Feinde des Heiles, ein Steuermann und Hirt, endlich ein Vater und Arzt, und wenn auch an Jahren noch jung, dennoch als presbyter der Aelteste in der Gemeinde, ja sogar ein Engel. Ebenso wird im §. 64. die Erhabenheit des Seelsorgeramtes auf ergreifende Weise geschildert, und im §. 65. wird auf die Vorgänger im Seelsorgeramte hingewiesen, sowohl auf jene des a. B., als auf die des n. B., unter denen nach Christo, dem besten Hirten, besonders der heilige Paulus hervorragt. Damit jedoch kein Seelsorger durch die Betrachtung seiner hohen Würde sich zum Stolze verleiten lasse, wird im dritten Abschnitte auf die Gefahren der Seelsorge aufmerksam gemacht, und zwar zuerst im §. 66. nach den Aussprüchen der Kirche selbst, die es deutlich bestätigt, daß der Erzfeind des Menschengeschlechtes weit mehr das Haupt, als die Glieder, weit mehr die Heerführer als die andern Soldaten, und weit mehr die Hirten als die Heerden der Schafe zu überwältigen sucht. Ueberdieß liegt dem Seelsorger nicht blos die Sorge für sich, sondern auch für so viele andere ob, und seine Sünden haben schon in dieser Welt die traurigsten Folgen, jenseits aber erwartet ihn, wie im §. 67. gezeigt wird, ein überaus strenges Gericht. Ferner werden im §. 68. die drei Feinde genannt, gegen die der Seelsorger zu kämpfen hat, nemlich: die Welt, der Satan und das eigene Fleisch, welche Feinde ihn zum Stolze, zum Geize und zur verbotenen Lust reizen. Nach den §. 69. und 70. sind aber die Gefahren des Seelsorgers desto größer, je tiefer gewöhnlich sein Fall und je schwerer seine Buße ist. — Hierauf folgen im vierten Abschnitte in den §§. 71. 72. 73. und 74. wieder Muth einflößende Betrachtungen über die Frucht der Seelsorge und zwar für die Gemeinde, deren größter Segen ein guter Seelsorger ist, dann für die ganze Kirche und für den Hirten selbst nicht blos jenseits, sondern auch schon hiernieden, ungeachtet aller Beschwerden, die ein Seelenhirt zu ertragen hat.

Im zweiten Capitel wird die Führung des Pastoralamtes ge-

schildert, und da wird im ersten Abschnitte vom §. 75. bis zum §. 80. mit tiefer Einsicht das Opfer als der oberste Grundsatz der Seelsorge aufgestellt. Im zweiten Abschnitte aber werden die nothwendigen oder doch wünschenswerthen Eigenschaften eines Seelenhirten angegeben. Zuerst wird im §. 81. gezeigt, daß die Wissenschaft, Frömmigkeit und Klugheit im Seelenhirten mit einander vereinigt sein müssen; denn die Wissenschaft ist vorzüglich zum Lehramte erforderlich, die Frömmigkeit hingegen entspricht besonders dem Priesteramte, und die Klugheit dem königlichen Amte. Ferner wird im §. 82. das Hirtenlicht oder die dem Seelsorger nothwendige Wissenschaft ausführlich beschrieben und eindringlich empfohlen. Der Herr Verfasser weiset nach, daß die Unwissenheit der Priester zu allen Zeiten tief beklagt worden ist, und daß sie Papst Gelasius I. sogar für eine Irregularität erklärt hat; desgleichen weiset er nach, was für traurige Folgen aus der Unwissenheit eines Seelsorgers für die Gemeinde, für die ganze Kirche und für ihn selbst entspringen; endlich zeigt er auch, daß die Kirche bei ihren Organen keine todte, kalte, oder stolze und unfruchtbare Wissenschaft wünscht, sondern vielmehr die wahre, lebendige, deren Anfang, Mitte und Ende Jesus Christus ist. — Im §. 83. werden die dem Seelsorger entweder nothwendigen oder doch nützlichen Wissenschaften als Strahlen des Hirtenlichtes geschildert, und ganz besonders wird die gründliche Kenntniß der heiligen Schrift, der kirchlichen Satzungen in den Concilien und Synoden, wie auch die Kenntniß der Väter empfohlen. Nebstdem wird auch gezeigt, daß man zur wahren Wissenschaft nur durch fleißiges Studium, durch inständiges Gebet und durch das Erleben gelangen kann.— Ebenso beherzigenswerth ist auch Alles, was der Herr Verfasser in §. 84. über die Hirtenliebe oder Frömmigkeit und im §. 85. über den wahren Seeleneifer sagt. Ganz besonders jedoch verdient der §. 86. beachtet zu werden, in welchem der Herr Verfasser unter der Aufschrift: „Hirtengeist" die wahre Pastoralklugheit beschreibt; denn es dürfte kaum geläugnet werden können, daß diese dem Seelenhirten so nothwendige Tugend oft unrichtig aufgefaßt wird. —

Weiter werden im dritten Abschnitte die Hindernisse

einer erfolgreichen Seelsorge angegeben, und zwar im §. 87. die Hindernisse auf Seite der Hirten, dergleichen sind: Mangel des lebendigen Glaubens, Kälte und Gefühllosigkeit, Eitelkeit, Eifersucht, Menschenfurcht, Parteilichkeit, Habsucht, Unüberlegtheit, Laxismus oder Rigorismus und schlimmer Wandel; ferner im §. 88. die Hindernisse auf Seite der Heerde, wie z. B. Unwissenheit, Rohheit und Gleichgültigkeit, Aeußerlichkeit oder Mechanismus, Schwäche und Verkehrtheit des Willens, Geist der Widerspenstigkeit, des Ungehorsams und der Zwietracht; endlich im §. 89. die Hindernisse, die aus besondern Verhältnissen entspringen. So z. B. bleibt die Seelsorge nur zu häufig erfolglos, weil die Hirten nicht zusammenwirken oder verschiedenen Grundsätzen huldigen, oder auch zu oft ihre Stellen wechseln. Ebenso wird die Frucht der Seelsorge vereitelt durch die Unterdrückung der kirchlichen Freiheit, durch das üble Beispiel oder durch die Nachlässigkeit der weltlichen Vorgesetzten, und durch den schlechten Zeitgeist. Indessen, wenn auch die Hindernisse noch so zahlreich und noch so groß sind, so darf der Seelsorger dennoch nicht verzagen; denn es wird ihm, wie der Herr Verfasser im vierten Abschnitte nachweist, Hilfe geleistet und zwar nach §. 90. von Christo, dem Haupte der Kirche, dann nach §. 91. durch unsere liebe Frau, die nicht umsonst als die Königin der Apostel gepriesen wird, ferner nach §. 92. durch die Engel und Heiligen, endlich nach den §§. 93. 94. und 95. durch die ganze streitende Kirche hienieden und nach §. 96. sogar durch die leidende Kirche im Reinigungsorte. Was besonders die streitende Kirche anbelangt, so hilft sie den Seelsorger unter Andern durch Bruderschaften, kirchliche Vereine und durch Volksmissionen. Ueber die kirchlichen Vereine sagt z. B. Herr Dr. Amberger: „Wie ohne solche Vereine eine gründliche und dauernde Verbesserung in den Gemeinden bewirkt werden möge, ist nicht leicht abzusehen. Unsere Zeiten zumal erfordern außerordentliche Mittel; wer zu diesen nicht greifen will, darf auf einen segenreichen Erfolg in seinem Wirken schwerlich hoffen.“ Ueber die Volksmissionen aber wird gesagt: „Manche Gemeinde ist so verkommen und verhärtet, daß es den gewöhnlichen Seelsorgern fast unmöglich ist, den hartgetretenen Boden aufzulockern. Deßhalb kommen ihnen ganz im

Geiste der Kirche andere Diener des Herrn zu Hilfe, um durch begeistertes Zusammenwirken den Keim eines neuen Lebens in der Gemeinde zu legen. Glücklich demnach die Gemeinde, welcher die Gnade einer Mission zu Theil wird. Ein Pfarrer wird durch die Gewährung einer Mission ein unvergeßlicher Wohlthäter seiner Gemeinde." — Zugleich zeigt der Herr Verfasser, was der gewöhnliche Seelsorger vor, während und nach der Mission zu thun hat. Endlich werden im fünften Abschnitte in den §§. 97. 98. und 99. die Vorbedingungen einer erfolgreichen Seelsorge angegeben, nämlich: die beständige Residenz, die gründliche Kenntniß der Gemeinde und eine aufrichtige Liebe zu derselben. —

Das **dritte Capitel** handelt von der Uebertragung des Pastoralamtes, und da wird im ersten Abschnitte vorzüglich der Beruf zum geistlichen Stande geschildert. Im §. 100. wird der Beruf als die von Christo und dem heiligen Geiste herrührende Neigung und Befähigung zum Eintritte in den geistlichen Stand dargestellt. In den §§. 101. und 102. aber wird auf die Nothwendigkeit, so wie auf die negativen und positiven Kennzeichen des Berufes hingewiesen. Der Herr Verfasser legt gleichsam einen Probirstein des Berufes vor, indem er zeigt, wie derjenige, der mit Beruf in den geistlichen Stand treten will, nicht beschaffen sein darf, und welche Eigenschaften er wirklich besitzen muß. Ferner bespricht Herr Dr. Amberger im zweiten Abschnitte die Vorbereitung zum geistlichen Stande, die nach §. 103. schon frühzeitig, wenn es möglich ist, in einem Knabenseminar beginnen, und nach §. 104. jedenfalls, wie es in der Kirche stets üblich war, und durch das Concilium von Trient vorgeschrieben ist, in einem Clericalseminar beim brüderlichen Zusammenleben vollendet werden soll. Weiter zeigt der Herr Verfasser im §. 105., daß die Vorbereitung zum geistlichen Stande eine dreifache sein muß, nämlich: die wissenschaftliche, die ascetische, und die seelsorgliche oder praktische. Im §. 106. aber wird daran erinnert, wie sich die Apostel auf die Herabkunft des heiligen Geistes und auf die Verwaltung ihres erhabenen Amtes vorbereitet haben. — Hierauf stellt der Herr Verfasser im dritten Abschnitte von §. 107. bis §. 117. die Wichtigkeit und Heiligkeit der Ordination dar, zugleich

weiset er durch die nach dem Pontificale romanum durchgeführte Schilderung der verschiedenen Weihungen deutlich nach, daß die Kirche selbst eine vortreffliche Lehrmeisterin der Pastoraltheologie ist, indem sie den Ordinanden sowohl durch eindringliche Anreden, als durch die heiligen Geräthe, Kleider und Ceremonien, die bei jeder Weihung vorkommen, ihre Pflichten an's Herz legt. — Endlich wird noch im vierten Abschnitte die kirchliche Sendung besprochen, d. i. der Auftrag und die Vollmacht, an einer bestimmten Stelle des kirchlichen Weinberges für die Erbauung des Reiches Gottes zu wirken. Der Herr Verfasser beweist im §. 118. die Nothwendigkeit der besondern Sendung, indem er daran erinnert, daß in unserer Zeit Niemand mehr für eine bestimmte Gemeinde geweiht wird, weßhalb dem Ordinirten erst nachträglich sein Wirkungskreis angewiesen werden muß. Nebstdem zeigt der Herr Verfasser, daß es zwar nicht verboten ist, sich um eine Stelle zu bewerben, daß aber auch ein Priester nie auf Schleichwegen oder durch unedle Mittel nach einem Amte streben darf. Ferner wird im §. 119. die Art und Weise der Einführung in ein kirchliches Amt, dann im §. 120. das Verhalten beim Antritte desselben, und endlich im §. 121. der große Nutzen des Verharrens in dem übernommenen Amte geschildert. Die Zugabe aber enthält die zweckmäßigen Regeln des Rosenkranzbundes sowohl für Jünglinge, als auch für Jungfrauen und für Eheleute.

Aus allem dem nun dürfte wohl ersichtlich sein, daß Herr Dr. Amberger ein für den katholischen Priester und für den Candidaten des Priesterthums sehr nützliches Pastoralwerk geliefert hat. Gewiß wird der zweite Band, der sich bereits unter der Presse befinden soll, dem vorliegenden ersten Bande an Gediegenheit nicht nachstehen. Dieser Band nemlich enthält unläugbar sehr Vieles, was dem Diener der Kirche nicht blos zur Belehrung, sondern auch zur Erbauung, zur Aneiferung und zum Troste dienen kann. Der Herr Verfasser bespricht so manchen für unsere Zeit überaus wichtigen Gegenstand, über den man in andern Pastoralwerken vergeblich Aufschluß sucht; wie z. B. die Bruderschaften, die Vereine und Volksmissionen. Hinsichlich der Form zeichnet sich das vorliegende Werk durch wissenschaftliche Einheit und logische Durchführung, wie auch durch Klar-

heit und Gründlichkeit aus. Vielleicht wird mancher Leser das Urtheil fällen, daß der Herr Verfasser den einen und den andern Gegenstand wiederholt und zu weitläufig besprochen hat; der Unterfertigte aber kann versichern, daß ihm die Weitläufigkeit mancher Abhandlungen durchaus nicht lästig vorgekommen, sondern vielmehr wegen der Wichtigkeit der besprochenen Gegenstände als zweckmäßig erschienen ist. Ueberdieß findet der Leser in dem gegenwärtigen zweiten Buche des ersten Bandes wieder, so wie in dem ersten Buche, die Sprache der heiligen Schrift, dann die Sprache der katholischen Kirche auf den Concilien und Synoden, endlich die Sprache der heiligen Väter und anderer hochberühmter Männer aus allen christlichen Jahrhunderten. Gewiß kann die Pastoraltheologie des Herrn Verfassers nicht rationalistisch oder indifferent genannt werden, sondern ein Jeder wird sie für echt katholisch, für ganz und gar im Geiste der Kirche verfaßt erklären. Schließlich erlaubt sich der Unterfertigte darauf hinzuweisen, daß in der neuesten Zeit dem katholischen Clerus in den meisten Ländern die unschätzbare Wohlthat der Exercitien gewährt worden ist, denen jedoch bei weitem nicht alle Arbeiter im Weinberge des Herrn beiwohnen können. Diejenigen nun, die verhindert sind, den Priesterexercitien beizuwohnen, dürfte das vorliegende Werk einigen Ersatz dafür leisten; Jene hingegen, die so glücklich waren, die Exercitien mitzumachen, werden in demselben so manche Abhandlung finden, durch welche sie an das eindringliche Wort ihres Exercitienmeisters erinnert werden. Möge darum das besprochene Pastoralwerk bei dem hochwürdigen Clerus eine recht weite Verbreitung finden!

Alois Gerstenberger.

